Kültür ve Toplum

Güncel Tartışmalar

Hazırlayanlar

Jeffrey C. Alexander
Steven Seidman

2. Baskı

Kültür ve Toplum
Hazırlayanlar Jeffrey C. Alexander Steven Seidman



BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

KÜLTÜR VE TOPLUM

GÜNCEL TARTIŞMALAR

Nuran Yavuz (1944, İstanbul) Arnavutköy Amerikan Kız Koleji'ni bitirdi. ABD'de Fairleigh Dickinson Üniversitesi'nde ve Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde sosyoloji okudu. 1972-83 yılları arasında Sander Yayınları'nı yönetti. Halen Mimar Sinan Üniversitesi Şehircilik Bölümü'nde sosyoloji dersleri veriyor. İngilizceden çevirdiği yirmiye yakın kitap arasında Rosa Luxemburg'dan *Sevgiliye Mektuplar*, Carlos Fuentes'ten *Artemio Cruz'un Ölümü*, Oleg Grabar'dan *İslam Sanatının Oluşumu* ve Laurence Sterne'den *Tristram Shandy* sayılabilir.

KÜLTÜR VE TOPLUM

GÜNCEL TARTIŞMALAR

Hazırlayanlar:

Jeffrey C. Alexander
Steven Seidman

Çeviren: Nuran Yavuz


BOĞAZİÇİ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

Jeffrey C. Alexander, Steven Seidman
Culture and Society

Kültür ve Toplum

ISBN 978-605-4787-17-3

Bütek Boğaziçi Eğitim Turizm Teknopark
Uygulama ve Dan. Hiz. San. Tic. A.Ş.
Rumeli Hisarı Mahallesi, Boğaziçi Üniversitesi
Güney Kampüs No: 11/2 Sarıyer/İstanbul
Telefon: (0212) 287 03 12-13

Yönetim Yeri:
Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
Boğaziçi Üniversitesi Uçaksavar Kampüsü
Garanti Kültür Merkezi, Arka Giriş
Etiler/İstanbul

bupress@boun.edu.tr
www.bupress.org
Telefon ve faks: (90) 212 257 87 27
Sertifika No: 10821

Genel Yayın Yönetmeni: Murat Gülsoy
Yönetici Editör: Ergun Kocabıyık
Kapak tasarımı: Kerem Yeğin
Yayıma Hazırlayan: Zeynep Cansu Başeren
Baskı: Acar Basım ve Cilt Sanayi Ticaret A.Ş.
Beysan San. Sitesi Birlik Cad., No: 26
Acar Binası, Haramidere, İstanbul
Telefon: (0212) 422 18 00
Sertifika No: 11957

Birinci Baskı: Ekim 2013
İkinci Baskı: Haziran 2017

İçindekiler

Önsöz, 7

I. BÖLÜM
Çözümleyici Tartışmalar:
Kültürün Görece Özerkliğini Anlamak
Jeffrey C. Alexander, 9

KÜLTÜRÜ SAVUNMAK

1. İnsan Bilimleri – *Wilhelm Dilthey*, 43
2. Değerler ve Toplumsal Sistemler – *T. Parsons* ve *E. Shils*, 52
3. Kültür ve İdeolojik Hegemonya – *Antonio Gramsci*, 61
4. Göstergeler ve Dil – *F. de Saussure*, 70

KÜLTÜRE İŞLEVSELCİ YAKLAŞIM

5. Bilimin Normatif Yapısı – *Robert K. Merton*, 83
6. Değerler ve Demokrasi – *S. Martin Lipset*, 92

KÜLTÜRE GÖSTERGEBİLİMSEL YAKLAŞIM

7.Güreş Dünyası – *Roland Barthes*, 107
8. Simgesel Bir Kod Olarak Gıda – *M. Sahlins*, 115

KÜLTÜRE DRAMATURJİK YAKLAŞIM

9. Çerçeve Dışı Etkinlikler – *Erving Goffman*, 127
10. Oyun Olarak Bali Horoz Dövüşü – *C. Geertz*, 136

KÜLTÜRE WEBERCİ YAKLAŞIM

11. Püritenlik ve Devrimci İdeoloji – *M. Walzer*, 149
12. Fransız Katolikliği ve Seküler Lütuf – *J. R. Pitts*, 160

KÜLTÜRE DURKHEIMCI YAKLAŞIM

13. Eşikte Olma Hali ve Cemaat – *Victor Turner*, 175
14. Simgesel Kirlenme – *Mary Douglas*, 183
15. Viktoryen Saflık Anlayışı ve Simge Olarak Cinsellik – *C. Smith-Rosenberg*, 189

KÜLTÜRE MARKSİST YAKLAŞIM

16. Dayanışma Ritüelleri – *E. P. Thompson*, 205
17. Erillik ve Fabrika Emeği – *Paul Willis*, 217

KÜLTÜRE POSTYAPISALCI YAKLAŞIM

18. Cinsellik Söylemi ve İktidar – *Michel Foucault*, 233
19 Sanat Beğenisi ve Kültürel Sermaye – *Pierre Bourdieu*, 239

II. BÖLÜM
Tözsel Tartışmalar:
Ahlak Düzeni ve Toplumsal Bunalım – Modern Kültüre Farklı Bakışlar
Steven Seidman, 251

DİNİN YERİ: MODERNLİK SEKÜLER BİR DÜZEN Mİ YOKSA KUTSAL BİR DÜZEN Mİ?

20. Sekülerleşmenin Toplumsal Kaynakları – *P. Berger*, 277
21. Dinin Geleceği – *Wolfgang Schuchter*, 288
22. Amerika'da Sivil Din – *Robert Bellah*, 302

"İDEOLOJİNİN SONU" ÜZERİNE TARTIŞMALAR SEKÜLER AKIL BİR KÜLTÜR DÜZENİ YARATABİLİR Mİ?

23. Kültür Endüstrisini Gözden Geçirmek – *Theodor W. Adorno*, 317
24. Mutabakat Düzeninden Araçsal Denetime – *H. Marcuse*, 326
25. Batıda İdeolojinin Sonu – *Daniel Bell*, 334
26. Dayatmanın ve Bunalımın Ötesinde: Gönüllü Topluluk Çağının Gelişi – *Talcott Parsons*, 344
27 İdeoloji, Kültürel Donanım ve Yeni Bilinç Endüstrisi – *A. Gouldner*, 353

MODERNİZM YA DA POSTMODERNİZM: AHLAK DÜZENİNİN ÇÖZÜLÜŞÜ YA DA YENİDEN İNŞAASI

28. Modernizm, Postmodernizm ve Ahlak Düzeninin Çöküşü – *Daniel Bell*, 370
29. Postmodern Durum – *Jean-François Llyotard*, 382
30. Modernlik Postmodernliğe Karşı – *Jürgen Habermas*, 395
31. Postmodernin Haritasını Çıkarmak – *Andreas Huyssen*, 409

Dizin, 435

ÖNSÖZ

Son yıllarda kültürün incelenmesine yönelik yeni ve güçlü bir ilgi, beşerî ve sosyal bilimlerde önemli çalışmaların ortaya çıkmasına yol açan bir ilgi belirdi. Bununla birlikte, yeni kültürel çalışmaların zengin ve çeşitli olması birtakım pedagojik zorluklar yaratmakta. Eldeki yeni malzeme pek çok disiplini kapsamakta olup, kuramsal, ideolojik ve yöntembilimsel bakış açılarından oluşan müthiş bir yelpaze sunmaktadır. Bu durumda, önde gelen çalışmalardan örnekleri bir araya getiren tek bir başvuru kitabının olmamasına şaşmamak gerek.

Bu derlemeyi oluştururken sadece bu görüş çeşitliliğini değil, günümüz kültürel çalışmalarının farklı kaygılar güden iki ayrı kola ayrılmasını da dikkate aldık. Bunlardan ilki, kültürün yorumlanmasına ya da açıklanmasına çözümleyici bir ilgiyle odaklanmaktır; diğeri ise modern ve postmodern toplumda kültürün kaderine tözsel bir yaklaşımla eğilmektir. Ancak, ister çözümleyici isterse tözsel bir yaklaşım söz konusu olsun, seçkimizi yaparken dikkat çekici ampirik (görgül) çalışmalar üzerinden çeşitli bakış açılarını yansıtan yazıları bir araya getirmeye özen gösterdik. Giriş niteliğindeki derleyici yazılar hariç, tümüyle kuramsal nitelikteki hemen hiçbir değerlendirmeye yer vermedik. Böylesi bir projede zor seçimler yapmak zorunda kaldığımızı söylemek bile gereksiz. Ama sonunda, bu kadar çok çalışmaya yer verebildiğimize hem şaştık, hem de sevindik.

Bu proje için gerekli izinleri sağlamak gibi çetrefil bir işin üstesinden beceri ve soğukkanlılıkla gelen Pat Johnson'a derin şükranlarımızı sunmak isteriz.

BÖLÜM 1

ÇÖZÜMLEYİCİ TARTIŞMALAR: KÜLTÜRÜN GÖRECE ÖZERKLİĞİNİ ANLAMAK

Jeffrey C. Alexander

Bu deneme, günümüzde sosyal bilimlerde kültüre ilişkin mevcut belli başlı yaklaşımları çözümlemeyi amaçlıyor ve bu tartışmaları daha geniş kuramsal ihtilafların çerçevesine oturtuyor. Bu deneme bir yandan eleştirel bir karşılaştırma niteliği taşırken, bir yandan da tüm bu savları toplu bir biçime sokma gibi sistemli bir boyut içeriyor. Amacımız kesin hükümler sıralamak ve özet değerlendirmeler yapmak değil, yeni kapılar açmaktır. Genel meseleleri, elinizdeki kitapta yer alan metinlerin öne çıkardığı ölçüde gündeme getirecek olan bu deneme, tanıtıcı nitelikli işlevini sürekli olarak göz önünde tutacaktır.

BAŞLANGIÇTAKİ İKİLİK

Toplumların bilimsel olarak ilk ele alınışından bu yana eylem ve düzen çözümlemesine iki kuramsal kutup hâkim olmuştur. Eylemi mekanik olarak ele alan yaklaşım, insan davranışlarını, çevresinden gelen uyaranlara otomatik, "nesnel" ve öngörülebilir tepkiler veren makinelere benzetmiştir. Söz konusu mekanik eylemle ilişkilendirilen düzen ise, buna karşılık, etkili gücü sayesinde eylemi dışarıdan etkileyen cebrî bir düzendir.

Bu görüşün tam karşısında ise eylem ve düzene ilişkin öznel yaklaşım yer alır. Bu yaklaşıma göre eylem, kişinin kendi içinde yer alan "şeyler" tarafından, duygu, algı, duyumsama tarafından güdülenir. Bu türden eyleme tekabül eden düzen, idealar düzenidir. Bu düzeni meydana getiren şey, insanların zihinlerinde var olandan ibarettir. Burada vurgu eylemin değil, düzenin kendisinin öznel olduğu üzerinedir; çünkü bu yaklaşımda öznellik, niyetten ziyade çerçeve olarak, kişisel bir istekten ziyade ortak, paylaşılan bir fikir olarak tasavvur edilir; söz konusu çerçeve, yoruma dayalı tekil bir eylemden ziyade,

yoruma dayalı etkileşimlerin çoğulluğunun hem nedeni hem de sonucu olan genel bir çerçeve olarak ele alınmaktadır. Bu yaklaşımda, kişinin deneyimi ve deneyimin anlamı merkezî konumdadır.

Kültür kavramı, anlam böyle bir düzen içinden tasavvur edildiği ölçüde gündeme gelecektir. Kültür, anlamlı eyleme karşılık gelen "düzen"dir. Mekanik olmayan, öznel düzene uymanın mekanik ve nesnel bir gereklilikten ziyade, iradi nedenlere bağlı olduğu düşünülür.

Marx ile Hegel arasındaki çatışma, toplum bilimlerinin sunduğu açıklamaların mekanik ve kültürel biçimleri arasındaki karşıtlığın tipik bir ilkörneğidir; aynı zamanda, mekanik ve kültürel toplumbilimsel açıklamaların gelişiminde belirleyici bir tarihsel rol oynamıştır. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*'nde[1] tarihsel gelişimi her tarihsel dönemin sınırlarına varıldığında yaşanan hayal kırıklıklarına bağlayarak açıklar ve bu bakış açısıyla her dönem, anlamlı bir yaşam deneyimi için sunduğu çerçeveye dayanılarak betimlenir. Hegel bu kapsayıcı çerçeveyi, *Geist,* yani çağın ruhu olarak adlandırır; Alman idealizmi bağlamında bu kavramın, çağdaş kültür kavramına denk olduğu söylenebilir.

Hegel'in kuramını doğrudan karşısına alan Marx'ın çalışmaları, toplum bilimlerindeki mekanik yaklaşımın farklı vurgularını açıkça sergiler. Marx, geç dönem yazılarında kurguladığı tarihsel-maddeci gelişim anlayışında, Hegel'in öne sürdüğü, tarihsel safhaların onları önceleyen safhalarda içkin olduğu şeklindeki düşünceyi korur. Ancak bu anlayış, gelişimin kaynağının öznel bir hayal kırıklığında değil, ussal çıkarların nesnel olarak reddedilmesinde yattığını öne sürer. Marx, söz konusu düzenlerin ekonomik ve siyasi olduğunu, bunlarınsa öznel olmadığını savunur. Marx, "üst yapı" ile "alt yapı" arasında, bilinçle toplumsal varoluş arasında köklü bir ikiliğin olduğunu farz ederek yola çıkar.[2] Bu yaklaşımda, yasal düzenleme-

---

[1] Türkçe baskısı için bkz. G. W. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, 3. baskı, İdea, 2011 —*ed. notu.*

[2] Marx'ın geç ya da "olgun" dönem kuramına ilişkin bazı yorumlarda, kuramın kültüre duyarlı ve oldukça ılımlı mekanik bir yaklaşım üzerine kurulu olduğu öne sürülmüştür. Marx'ın kapsamlı külliyatı içinde yer yer kültürel özerkliğe değindiği kuşkusuzdur. Ancak genel eğiliminin mekanik olduğu, kültürel özerklikten uzak durduğu kesindir (bkz. Alexander 1982). Marx'ın günümüz toplum bilimlerine kültür-karşıtı kuramın başsavunucusu olarak damgasını vurduğu tartışmasızdır.

lerden ve dinsel ritüellerden, sanata ve entelektüel düşüne kadar tüm kültür olgularının üst yapıya ait olduğu ve hepsinin alt yapı tarafından belirlendiği kabul edilmiştir. Kültür olgularını açıklamak için onların iç yapılarının ya da anlamlarının araştırılması gerekmez; yansıttıkları maddi unsurların incelenmesi yeterlidir. Kültür kendi dışında etkenler tarafından belirlendiğinden, nedensellik anlamında bir özerkliğe sahip değildir.

Toplum bilimlerinin Marx'tan sonraki tarihinde, onun ortaya atmış olduğu mekanik yaklaşımın gündemi; yöntem, ideoloji ve önkabuller açısından bir dizi farklı gelenek tarafından sürdürülmüştür. Yöntem açısından öngörülebilirlik arayışı ve gözle görülür "gerçek" ölçüm nesneleri arayışı üzerine yoğunlaşılmıştır; ideolojik açıdan, liberal ve radikal reform duyarlılığı, insanın yaşamında çektiği azabın "gerçekliği"ni mekanik anlamda vurgulamaya yönelmiş gibidir; önkabuller açısından, toplum bilimlerinin sağduyuya dayalı bir ussallık içine gömülmesi, akılcı aktör modellerinin kolayca anlaşılmasını sağlamış ve bir o kadar önemli olarak da çürütülmesini zorlaştırmıştır.

Mekanik yaklaşıma yanıt, insan eyleminin anlamlı olduğunu ve kültürün düzenleyici bir gücü bulunduğunu savunanlardan gelmiştir. Ancak Marx bu tartışmanın sonucunu belirlemede her ne kadar tam olarak başarılı olamamış olsa da, şartlarını belirlemiş gibi görünmektedir. Örneğin bugüne dek mekanik açıklama karşıtları öznel bir yaklaşımı savunmuş ve kültürün, daha materyalist biçimler karşısında en azından görece "özerkliği" olduğu üzerinde durmuşlardır.

KÜLTÜRÜ SAVUNANLAR: KLASİK YAKLAŞIMLAR

Mekanik yaklaşıma gösterilen çok yönlü tepkiler arasında "kültürün özerkliği"nin savunusu, birbirleriyle temelden farklılık gösteren değişik açılardan yapılmıştır. Dilthey, Hegel'in görüşünü doğrudan benimsemiş, yalnızca Hegel'in dinî *Geist*'ları yerine doğalcı *Geist*'lar önermiştir. Dilthey, anlamın kaynağı olarak, hem aktör hem de çözümleyici için, insan deneyiminin merkeziliğini vurgular. Ancak, Dilthey'e göre, karşılıklı bir anlayış zemini yaratma gereksinimi, bireysel deneyimin ötesine geçer, paylaşılan fikirlere ve son kertede kültür sistemlerinin yapılandırıcı gücüne kadar uzanır.

Dilthey, bu yapılanmış sistemin içsel ve öznel konumunun altını çizmiştir. Yapılanmış sistemin bu konumu, Dilthey'e göre, özel bir yorumsamacı yöntem gerektirir. Yorumsama, bir yorumlama

yöntemidir. İçsel ve öznel yapıların doğasını keşfetmek, bu yapıların anlamını keşfetmek demektir. Çözümleyiciler anlama ancak ve ancak kültürel yapıları kendi içinde ve kendileri üzerinden yorumlayabildikleri takdirde ulaşabilir. Oysa, mekanik yaklaşımın yöntemi daha ilk anda kültürel yapıları dış güçlerin yol açtığı sonuçlar olarak açıklama eğilimindedir. Yorumlama, yalnızca gözleme bağımlı değildir; yorumlama, anlama yetisinden ileri gelir. Böylece Dilthey, *Geisteswissenshaften*'a, yani insan bilimlerine (sözlük karşılığı "tin bilimleri"dir) özgü yorumsamacı yöntemi doğa bilimlerinin (*Naturwissenschaften*) gözleme dayalı, açıklayıcı yöntemlerinin tam karşısına yerleştirir.

Dilthey kültürel çalışmalar için ilk ve belki de hâlâ en kapsamlı felsefi gerekçelendirmeyi ortaya koymuştur. Ancak bunu Alman idealizminin tek taraflı kaygılarını yansıtan bir ikilik anlayışı içinde yapmıştır. Dilthey'e göre, toplumsal olgular yalnızca kültürel bir bakış açısından ele alınmalıdır. Dilthey, mekanik dış düzenlerin gözlemlenmesi işini matematik, fizik, biyoloji ve belki de bir oranda, çözümlemeli ekonomi bilimlerine havale eder. O halde, Dilthey'in vizyonu kültürün özerkliğini güçlü bir biçimde ya da İdealist anlamda vurgulamaktadır, diyebiliriz. Yorumsamacı ve yorumlayıcı bir yöntemin, kültürü bu denli ısrarla savunan bir anlayışa eşlik etmesinin gerekli olup olmadığına ilişkin tartışma Dilthey'den bu yana gündemdedir.[3]

Dilthey'nin mekanizm anlayışına verdiği güçlü tepkiye iki farklı yönden karşı çıkılmıştır. İkisi de bir "göreli özerklik" duruşu ortaya koyan bu iki seçenekten bahsettikten sonra genel bir yönelimi daha inceleyeceğiz. Bu yönelim, güçlü bir özerklik konumuna dönüyor, fakat bunu bilhassa yorumsama karşıtı bir yaklaşımla gerçekleştiriyor.

Yirminci yüzyıl toplum kuramları tarihi içinde mekanik yaklaşı-

---

[3] Modern dönemde, Dilthey'nin felsefi yorumsamacı yaklaşımı Gadamer (1975) tarafından yeniden kavramsallaştırılmış, ancak tek taraflı olma özelliğine dokunulmamıştır. Dilthey'in kuramında var olan ve benim halen eleştirmekte olduğum aşırı tek taraflı ya da "kültürcü" vurgu, Dilthey ile Gadamer'in kültürel çözümlemeler için geliştirdikleri yöntemin *–yorumsama–* görecilikçi olma bakımından gereğinden fazla öznel bir yöntem olup olmadığı sorunu ile karıştırılmamalıdır. Dilthey ve Gadamer'in kültürel çalışmalar alanında nesnel hakikat iddiası taşıyan güçlü genellemeler yapmanın mümkün olduğunu düşünüp düşünmedikleri sorusu, üzerinde çok tartışılagelmiş bir konudur (Bkz. Alexander,1990). Ancak, bizi doğrudan ilgilendiren bir konu değildir, çünkü, biz burada öncelikle kuramsal sorunlar üzerinde durmaktayız, üstyöntembilimsel meseleler üzerinde değil.

ma ortodoks yorumsamacı gelenek dışından en incelikli biçimsel tepkiyi gösteren Parsons olmuştur. Toplumu "işlevselci" bir yaklaşımla ele alan Parsons, maddi güçlerle kültür arasındaki ilişkiyi, dış belirleyiciler ile içsel deneyimi birbirlerinin karşısına yerleştirerek değil, bu ilişkiyi birleşik bir görgül dünyanın çözümsel düzlemleri olarak kavramsallaştırmıştır. Parsons'a göre, aktörler, içinde yer aldıkları toplumsal etkileşimler kümesinden (toplumsal sistem) çok daha genel olan anlamlı bir düzeni (kültürel sistem) içselleştirir.

Bu çözümleyici sav, bir yandan, her toplumsal eylemin daha geniş bir kültürel örüntüyle bağlantılı olduğunu söyler; toplumsal eylem mekanik olarak incelenemez; çünkü kaçınılmaz olarak belli bir kültürel göndermesi vardır. Öte yandan, çözümleyici açıdan bakıldığında eylemlerin yalnızca kültürel sistemin değil, aynı zamanda toplumsal sistemin de bir parçası olduğu gerekçesiyle idealist yaklaşımı reddeder. Toplumsal sistem düzleminde ele alındığında, bağımsız zaruretler gündeme geliyormuş gibi algılanır, çünkü kıtlık ve paylaşım gibi sorunlar anlam örüntüleri içinden çözülememektedir. Dahası, Parsons üçüncü bir çözümleme düzlemi –kişilik– varsaydığı için, hem kültürel kodların hem de toplumsal belirlenimciliğin, psikolojik zorunluluklara biçilen rolü dışlamadığını öne sürebilmektedir. Eylem aynı anda hem simgesel hem toplumsal hem de dürtüseldir. O halde, tam anlamıyla görgül bir çözümleme yürütebilmek için daha başlangıçta bu üç farklı çözümleyici sistem arasındaki somut ilişkiyi idrak etmiş olmak gerekir. Kültürün çözümleyici özerkliği her ne kadar önemli olsa da, herhangi bir görgül ("somut") anda, kurumsal etmenler kültürü güçlü bir biçimde etkileyecektir.

Parsons'un kültürel, toplumsal ve psikolojik sistemlerin çözümleme açısından özerk olduğu noktasındaki ısrarı, mekanikçi/öznelci kutuplaşmasından, iki taraftan da vazgeçmeden bir çıkış imkânı sağlama bakımından umut vaat eder gibidir. Kültüre bir yer tanınmıştır, ancak bu yer görece özerk bir alandır. Daha mekanikçi bir çözümleme türüne ihtiyaç olduğu teslim edilmektedir.

Bu düzlemler arasındaki ayrım çözümleyici değil, somut bir ayrım olarak ele alınırsa, bu çözüm önerisinin vaat ettiği umut sıfırlanabilir. İşlevselci kuramın o zaman, her sistemin, diğer sistemlerin görece belirleyici gücünü reddetmemek koşuluyla, diğerlerinden bağımsız olarak çözümlenmesini önerdiği söylenebilir. Ne yazık ki, Parsons'un çokdüzlemli işlevselci modeli, gerek içkin güçlükleri, gerekse Parsons'un kendi çalışmalarında rastladığımız ve görece gelişmemiş denilebilecek biçimi nedeniyle, tam da bu şekilde ele alın-

mıştır; yani, kültür hakkında kafa yoran işlevselcilerin, mekanikçi/öznelci kutuplaşmasını daha üst bir düzeyde yaratmasını mümkün kılmıştır. İşlevselci yaklaşım toplum sistemini kültürden bağımsız olarak somutlamakla; yorumlayıcı, kültüre duyarlı duruşlar için ciddi sorunlara yol açmaktadır. Toplumsal sisteme ait görüngüler kendi içlerinde mekanik olarak düzenlenmiş, anlam kuralları tarafından değil de gereksinim yasalarınca belirlenmiş olarak mı ele alınacaktır? Kültürel ve toplumsal düzlemlerin iç içe geçmişliğini nasıl kavrayabiliriz?[4]

Parsons belki de bu ikileme bir yanıt olabilecek önemli bir önermede bulunur. İşlevselci çözümleme, kültürün "kurumsallaşmasıyla," kültürün toplumsal sistemlerin gerçek yapılarının bir parçası haline gelme süreciyle ilgilenmelidir. Parsons, toplumbilimcilerin kurumsallaşma üzerine odaklanmasının kültüre ilişkin ilgi alanlarını daraltacağına, dolayısıyla kendi başlarına simgesel sistemler yerine "değerler" üzerine yoğunlaşabileceklerine inanıyordu. Değerler, kurumlara ilişkin merkezî sorunlardan bahsetmenin soyut ve simgesel biçimleri olup, eşitlik/eşitsizlik, kendiliğindenlik/terbiye, erke itaat/eleştirel tutum, kamu malı/özel mülk gibi meselelere işaret eder. Parsons, normatif kavramların bu gibi somut sorunlar çevresinde şekillendiğini öne sürer. Aktörler seçimlerini gerçek seçeneklere göre yapmak zorundadır; bunun sonucunda normatif standartlar, ya da değer standartları ortaya çıkar. Kurumsallaşma, şu ya da bu standardın, aktörün rolünün özünde var olan bir öğe haline gelmiş olması demektir. Kurumsallaşmış değerlere karşı çıkan kişi, zümre ya da topluluk, yaptırımlara maruz kalır; kurumsallaşmış değere uymak ise ödüllendirilir.

Bu kitapta işlevselci yaklaşım başlığı altında toplanmış olan makalelerde de görüleceği üzere, kurumlara temel değerler açısından yaklaşmak aydınlatıcı olabilir. Ancak, değer çözümlemelerinin bu gibi kültür çözümlemelerini kapsadığı varsayılırsa esaslı sorunlar ortaya çıkacaktır. Yorum, yalnızca kurumsallaştırılabilen anlamla sınırlandığı için, ironik bir sonuç belirir: Değer çözümlemesinin, anlamı çözümlemek için geliştirmiş olduğu kavramlar, ağırlıklı olarak mekanik

---

[4] Sahlins (1976), Durkheim'ın erken dönem işlevselci kuramına tam da bu gerekçelerle karşı çıkmıştır. Smelser'in (1959) sanayi devrimine ilişkin önemli çözümlemesinin –bu çözümleme Parsons şemasının en önemli görgül uygulaması olarak anılagelmiştir– kültürü yok sayan tutumu Parsons'un işlevselci kuramı konusunda da aynı soruların geçerli olabileceğini gösterir.

ve sadece toplumsal çözümleme için geliştirilmiş bir kelime dağarına dayanır. İşlevselci çözümlemede, ritüel, kutsama, kirlenme, mecaz, mit, anlatı, metafizik ve kod gibi salt simgesel görüngülere ilişkin bir şeyler bulmak hemen hemen olanaksızdır.

Dahası, toplumsal sistem üzerine yoğunlaşan ilgi, işlevselci yaklaşımın kültüre dair endişelerini, kültürün istikrar ve istikrarsızlık üzerindeki etkilerine ilişkin meselelerle kısıtlamaya meyillidir; bu istikrar ve istikrarsızlık süreçleri, ödüllerin ve yaptırımların etkin dağılımı üzerine kuruludur. Bu açıdan bakıldığında, kültür sistemlerinin kökenleri ya da iç işleyişleri öncelikli önemde değildir; önemli olan, verili bir örüntünün ya toplumsallaşma ya toplumsal statüde yükselme ya da maddi ödüller kazanma gibi yollarla nasıl kurumsallaştığıdır. Toplumsala odaklanan bu yaklaşımı nedeniyle işlevselci çözümlemenin toplum bilimlerini beşeri bilimlerin yoruma dayalı tekniklerinden ayırt edici bir yaklaşımı olmuştur. Demek ki, işlevselci yaklaşımın anlamı ele alış şeklinin, kültürün özerkliğinin önemli bakımlardan altını oyması gibi çelişkili bir durumla karşı karşıyayız.

Benzer sorunlara ve benzer kazanımlara, kültürü kuvvetli ve idealist bir tarzda savunanların karşısına çıkan ikinci temel güçlükte de rastlanır. Tuhaftır ama, mekanik yaklaşıma yönelik bu ikinci meydan okuma Marksizmden gelmiştir. Ancak, Gramsci'nin çığır açan çalışmaları, devrimci ve sınıf yönelimli kuramın, Marx'ın geç dönem eserlerindeki kısıtlayıcı epistemolojik kalıbın dışına çıkılarak da tanımlanabileceğini göstermiştir. Gramsci, Marksizmi bir "praksis kuramı" olarak tanımlar; bu, Marx'ın, Hegel'in etkisi altında yazdığı daha erken dönemlerine gönderme yapan bir terimdir. Gramsci, kendi eleştirel kuramını ünlü İtalyan Hegelci Croce ile kurduğu diyalog üzerinden geliştirmiştir. Yorumsamacı gelenekle kendi kuramını oluşturduğu aşamada kurduğu bu ilişkiden ötürü Gramsci, başlangıç noktası olarak tüm aktörlerin birer aydın olduğu, anlam ile ilgilenmenin her türlü insan davranışının ve toplumsal düzenin tüm tarihsel biçimlerinin ayrıştırılamaz bir boyutu olduğu düşüncesinden yola çıkar.

Gramsci de Parsons gibi, kültürün, mekanik kurumların yerine konulması üzerinden değil, mekanik kurumlarla karşılıklı etkileşim içinde olması üzerinden ele alınmasını söyleyerek idealizmle arasına mesafe koyar. Toplumsal sistemi yöneten güçlerin çözümlenmesinin, bu güçlerin anlamının çözümlenmesinden ayrı tutulabileceğine inanır. Parsons gibi Gramsci için de toplumsal sistem, kültürün en temel göndergesidir; toplumun "gerçek güçler"i, kültürden gelen an-

lamlı itkiye ya karşı koyar ya da bunun yanında yer alır.

Ancak, Gramsci'nin kültürel Marksizminin işlevselcilikten ayrıldığı bazı temel noktalar bulunmaktadır. Toplumsal sistemi tasavvur etme biçimleri farklı olduğundan kültürün yeri de kaçınılmaz olarak farklıdır. Kültürel süreçlerin, kesin çizgilerle bölünmüş bir toplum içinde siyasi iktidarın desteklediği bir sınıf tahakkümü hiyerarşisini gün yüzüne çıkardığı savında ısrarcıdır Gramsci. Kültür, tahakküm sürecinin bir parçası haline gelir. En donanımlı aydınlar bile kendi kuramsal çıkış noktaları olarak egemen üretim tarzını alır; dahası, kurumsal konumları itibariyle zayıf oldukları için, nihayetinde mevcut güçlerle uzlaşmak zorunda kalırlar.

Her tarihsel dönemin kendini algılayışını tanımlayan incelikli aydın fikirler, kapitalist düzenin kurumlarıyla "organik bağları olan" mesela öğretmenler ve gazeteciler gibi yarı aydınlar tarafından kitlelere aktarılır. Gramsci burada Katolik Kilisesi üzerinden bir benzetme yaparak örnek verir: Soyut kuralları ilahiyatçılar belirler, ama çilenin ne olduğunu ele alan ve onu sıradan insanlara açıklayan öğretiyi biçimleyen köy papazıdır.

Gramsci aydınların kitleler üzerinde kurduğu ideolojik tahakkümü "kültürel hegemonya" olarak adlandırır. Toplum her ne kadar baştan sona hiyerarşik bir düzene sahip olsa da, egemen sınıfın varlığını sürdürmek için başvurduğu ana yol kaba güç değildir. Toplum yalnızca ekonomik ya da siyasi bir düzen değildir; aynı zamanda "manevi-siyasi bir blok"tur. Onu bir arada tutan, dışarıdan göründüğü kadarıyla, egemen fikirlere gönüllü olarak bağlı olmasıdır. Burada karşımıza kurumsallaşmış kültüre ilişkin kuramın Marksist bir biçimi çıkıyor.

Ancak, Gramsci'ye göre, egemen kültüre er ya da geç karşı çıkılmaktadır. Gramsci'nin bu devrimci kültürel gelişimi kavramsallaştırma biçimi, tıpkı öne sürdüğü egemen fikirler kuramı gibi, "gerçek koşullar"a bağlıdır. Gramsci'ye göre işçi sınıfı nesnel olarak sömürüldüğü somut koşullar altında yaşadığı için, temelde, her an ortaya çıkabilecek pratik bir bilince sahiptir. Bu bilinç, aristokrasinin ve burjuvazinin öte dünyaya yönelik veya idealleştirilmiş bilincinin karşısında yer alır. Ancak Gramsci gene de, işçi sınıfına atfettiği bu örtük bilincin fikren dile getirilmeden ortaya çıkamayacağını teslim eder. Saf pratik bilinç, egemen fikirlerin zihinsel gücü karşısında zayıf kalmaktadır. Öncelikle, Marx ve diğer üst düzey sosyalist aydınlar tarafından alternatif bir ideolojinin hatları belirgin bir biçimde çizilmelidir. Organik aydınlardan –fikirlerden çok pratiğe dönük bir

siyasal partinin önderlerinden ve taraftarlarından– oluşan devrimci bir kadro sayesinde bu fikirler nihayet herkes için görünür ve ulaşılabilir kılınacaktır.

Kültürel Marksizm, işlevselci çözümlemeden bu açımlayıcı özelliklerinin ötesinde, başka yönlerden de ayrılır. Kültürel Marksizmde açıkça normatif bir itici güç mevcuttur. İlgi alanı kültürü açıklamanın ya da yorumlamanın ötesine taşar; "iyi anlam" karşısında "kötü anlam"ın ne olduğunu değerlendirir. Bu vurgu Gramsci'nin "akılcı bilinç" ile sağduyu ve din arasında kurduğu karşıtlıkta görülebilir. Gramsci'nin amacı yalnızca, hegemonya karşıtı bir kültürün nasıl gelişebileceğini açıklamak değildir; yazar aynı zamanda bu gelişimin bizi daha özgür ve daha bağımsız olarak tasavvur ettiği bir yaşama nasıl götürebileceğini ve hatta götüreceğini söylemektedir.

Kültürel Marksizmin, kültürün toplumsal değişim üzerindeki etkisini daha güçlü bir şekilde vurgulayarak işlevselci çözümlemenin ötesine geçtiği kuşkusuzdur. Ancak, kültür ile iktidar arasındaki bağıntılar üzerine yaptığı vurgunun aynı oranda başarılı olduğunu söylemek biraz zor. Kültürden her şeyden önce iktidarın hizmetkârı olarak söz etmek, kültürel değerlerin de kendi paylarına iktidar üzerinde denetim ve düzenleme icra eder şekilde tasavvur edilmesi olasılığını baltalar; bu olasılık işlevselci düşüncede merkezî öneme sahiptir. Dahası, bazı temel bakımlardan Gramsci'nin yaklaşımı Parsons'un kuramındaki sorunları daha da derinleştirir gibidir. Gramsci, kültürün toplum ve eylem karşısındaki göreli özerkliğinin üzerinde durarak kendisini mekanik Marksizmden ayırır. Ancak, işlevselcilikte kültürün görece özerkliği çift yönlüdür; toplum ve eylem de aynı biçimde kültürden bağımsızdır. Gramsci, toplumsal sistemin birimlerini –bu durumda ekonomik zümreler, siyasal zümreler ve aydın zümreleri– başlangıçta kültürel örüntüler tarafından oluşturulmuş olarak kavramaz. Bu birimleri son tahlilde, iktidar ve sınıf yapılarının yansıtıcıları, zaman içinde kültürel anlam üstlenen mekanik güçler olarak tanımlar.

İşlevselci kuramda kültür ile toplum ayrışması, vurgunun simgeler değil, değerler üzerinde yoğunlaştırılmasına yol açmıştır. Kültürel Marksizm içinde yer alan "sınıf bilinci" kavramı da hemen hemen aynı rolü üstlenir. Bu kavram, her ne kadar kültürel anlam bağlamında tanımlanmış olsa da, toplumsal sistemin içine yerleştirilmiştir. Bu nedenle, bilince ilişkin Marksist çözümleme –tıpkı değerlere ilişkin işlevselci çözümleme gibi– toplumsal açıdan bir hayli indirgemeci olabilir; bu da, kültürün görece özerkliğini kabul etmesinden ötürü

pek anlaşılmayabilir. Burada kültür ile toplum arasında hakiki bir karşılıklı bağımlılık ilişkisini tasavvur etmenin ne denli zor olduğunu bir kez daha görüyoruz.

Günümüzde göstergebilimin yaptığı kültür çözümlemesinin önemi işte tam da bu noktada gündeme gelir. Saussure, toplumsal yapının ya da eylemin, kültürün aracı rolü devreye sokulmaksızın anlaşılabileceği fikrini reddeder. Bir dilbilimci olduğu için savını dil üzerinden örnekler. Saussure, konuşmanın, psikolojik olarak dürtülenmiş ve şartların getirdiği somut zaruretlere tabi olan toplumsal bir eylem olduğunu kabul eder. Her ne kadar aktörler kendi konuşma edimlerinden sorumlu tutulsalar da, bu edimleri gerçekleştirmede yararlandıkları dil üzerinde hemen hemen hiç denetimleri yoktur. Konuşan bireyler, kullandıkları göstergeleri belirleyemez. Bu göstergeler toplum tarafından önceden, hem de çok sıkı sınırlar dahilinde belirlenip sabitlenmiştir.

Saussure, dilin toplum tarafından belirlendiğinden söz ederken Gramsci gibi toplumsal kurumların göreli gücünü kastetmez. Bağımsız bir kuvvet olarak ortaya çıkan etmen, simgesel bir sistem olarak dilin gücüdür, yani sayısız toplumsal eylemin üst üste yığılmasıdır. Dil, toplumsal sistemden gelen doğrudan baskılar tarafından değil, kendi iç yasalarınca belirlenmiş soyut bir koddur. Sözcükler, imleyen ve imlenen unsurlar diye ayrıştırılabilecek göstergelerdir. Saussure, sözcüğün sesli ya da maddi bileşeni olan göstereni, gösterilenden, yani maddi sesin bağlı olduğu kavramdan kesin çizgilerle ayırır. Gösteren ile gösterilenin, sözcüğün maddi ve fikrî bileşenleri arasındaki ilişkinin "keyfi" olduğunun altını ısrarla çizer. Belirli bir sesin belirli bir kavramı ifade etmesinin ardında nesnel bir gereklilik ya da "gerçek" bir neden yoktur; bu ikili birbirine teamülen bağlıdır.

Saussure bir adım daha ileri giderek, sözcüğün kendisinin, salt dilde eşleştiği gerçek toplumsal nesneye yaptığı gönderme üzerinden anlaşılamayacağını söyler. Bu ilişki de yine teamülle keyfi olarak belirlenmiştir. Anlam, sözcükler arasında, dil sisteminin göstergeleri arasında kurulu olan ilişkiler ağından –benzerlikler ve karşıtlıklardan– türetilir. Bu ilişkilerdeki değişiklikler, sözcüklerin gönderdiği toplumsal nesnelerdeki değişiklikleri yansıtmaz. Göstergeler sistemi kısa vadede sabittir, değişmez. Kendi iç kuralları uyarınca gelişir; birimlerinin şimdiki konumlanışı ancak, içinden evrildikleri daha önceki gelenekler bağlamında anlaşılabilir.

Eğer sözcükler ve şeyler arasında böyle keyfi bir ilişki varsa, Saussure'ün mantığına göre, neden böyle bir ilişki tüm toplumsal

kurumlar ve faaliyetler için de geçerli olmasın? Dilbilimin çok daha kapsayıcı olan göstergeler biliminin, yani göstergebilimin bir alt dalı olduğunu öne süren Saussure, böyle olması gerektiğini savlar. Her toplumsal faaliyet, dile benzer şekilde işleyen bir göstergeler sistemi tarafından çepeçevre sarılmıştır. Bu göstergeler sisteminin yapısını ne tarihsel gelişim ne de toplumsal ilişkiler belirler. Sistemin anlamı ancak ve ancak kurumsallaşmış kültürün içsel kodlarının yeniden inşa edilmesi yoluyla anlaşılabilir.

Göstergebilim, kodlara gönderme yapmayan bir toplumsal çözümleme girişimi aleyhine güçlü bir tez ortaya koyuyor olsa da, bu çözümlemenin tek taraflı olduğu açıktır. Göstergebilimin ilgi alanı toplumlar değil, gösterge sistemleridir. Göstergebilim, dil sistemlerinin toplumsal kurumlar olduğunu teslim etse bile, ortodoks göstergebilimle ya da zaman içinde aldığı adıyla "yapısal çözümleme"yle uğraşmak, etkileşimlerle ve koşullarla ilgili zaruretleri ele almaktan vazgeçmek anlamına gelir. O halde, göstergebilim bizi ortodoks yorumsamacılığın önerdiği özerkliğin aşırı güçlü bir çeşitlemesine geri götürüyor. Dilthey de toplumsal eylemi sadece içeriden incelememizin doğru olacağını söylemişti. Ama, gene de, arada çok önemli bir fark var. Dilthey için "içeriden" demek, öznel deneyim örüntülerine geri dönmek demektir. Saussure için ise bu, sözcükler arasındaki iç bağlantıları araştırmak anlamına gelir. İleride göreceğimiz gibi, göstergebilim, gösterge sistemlerini biçimsel bakımdan ifade eder. Yapı, girift benzerlik ve karşıtlık örüntüleri barındırır; çözümleyici ise bunları, olayın içindeki aktörlerin öznel deneyimlerini hesaba katmaksızın belirleyebilir. Ne var ki, bu uyarıyı ciddiye almak, kültürel çözümlemenin üzerine kurulu olduğu "anlamı arama" girişimlerinden vazgeçmeyi gerektirir. Kültürel yapı ve anlam arasında böyle bir antitez oluşturulmasının kuramsal olarak gerekli olup olmadığı sorusu, güncel göstergebilim ile kültürü ele alan, aşağıda inceleyeceğimiz diğer tözsel yaklaşımlar arasındaki ilişkide temel bir mesele olmayı sürdürmektedir.[5]

KÜLTÜRE FARKLI YAKLAŞIMLAR: ÇAĞDAŞ BAKIŞLAR

Kültür üzerine güncel yaklaşımların hepsi, yukarıda sunmaya çalıştığım ilkörneklerin çeşitlemeleriyle uzaktan ya da yakından

[5] Böyle bir antitezin gereksiz olduğu konusunda bkz. Alexander (1989a).

bağlantılıdır.[6] Hepsi de araçsal eyleme değil, anlamlı eyleme ilgi duyarak ve simge sistemlerinin, belirlenimciliğin kültürel olmayan türleri karşısında özerk olduğu fikrini benimseyerek yola çıkmıştır. Özerkliğin ne anlama geldiği konusunda anlaşamazlar. Kültür ne oranda bağımsızdır? Toplum ile kültür arasındaki karşılıklı ilişki nasıl kurulmalıdır? Kültürün içsel yapısı konusunda da anlaşmazlıkları vardır. Kültürün kilit unsurları hangileridir ve bu unsurların kendi aralarında nasıl bir ilişki vardır? Günümüzde kültüre ve topluma ilişkin en canlı tartışmalar bu sorular üzerine kuruludur.

İşlevselcilik

İşlevselci yaklaşımların güzel yanı, kültür üzerindeki vurguyu, gerçek toplumsal eylem çözümlemesiyle iç içe geçirmedeki becerilerinde yatar. Merton, bilimin kültürel *ethos*'unun özerkliğini kanıtlar, bu *ethos*'un peşinden gidilmesinin nedeni sadece işe yarar olması değil, iyi ve doğru bir şey olarak alınıp inanılmasıdır. Merton bunu göstermenin yanı sıra, "evrenselcilik" normunu ikna edici bir şekilde tanıtlar. Biliminsanları, örneğin savaş zamanlarında bu normu çiğnediklerinde, psikolojik olarak bir ödün vermiş gibi hissetmiş, akranları ise haklı olarak öfkelenmiştir. Biliminsanlarının araştırma sonuçlarını kendilerine saklamasına izin verilmesinin ne kadar olanakdışı olduğuna işaret ederek, "komünizm"in bilimsel bir norm olduğunu kanıtlar. Dolayısıyla, biliminsanları, gerçek fikrî mülkiyet için değil, saygınlık kazanma için birbirleriyle yarışır.

İşlevselci değer çözümlemesinin zayıf yanı ise, belirtmiş olduğum gibi, gücünün öbür yüzüdür. Değerler genellikle, varsayılan çözümsel özerkliklerinin el verdiğince düzene soktuğu toplumsal yapılara indirgenir. Merton, kültürün çok önemli bir dizi öğesini tanımlamış, ondan etkilenen sosyal bilimciler ise bu normatif yapının bilimsel örgütlenme ve eylem üzerindeki etkilerini ayrıntılı olarak belgelemiştir. Buradaki sorun Merton'un, bu değerlerin bilimin uygulama alanları dışında başka yerlerden de kaynaklanabileceği savını kanıtlamamış olmasıdır. Merton, bilimin "sınırlarını belirleyen" değerlerin ve normların karmaşık bütünlüğünü incelediğini söylerken, bilimsel uygulamayı, kültürel bir etkinlik olarak değil, sanki tamamen uygulamaya

---

[6] Marksist, göstergebilimci ve işlevselci kültür kuramlarının güncelleştirilmiş versiyonları tüm canlılıklarıyla sürmektedir. Yorumsamaya ise, bilakis, güncel uygulamalarda, aşırı bir duyarlılıkla yaklaşılmaktadır.

yönelik bir etkinlik olarak kendi başına değerlendirilebilir bir şeymiş gibi ele almaktadır. Bu yüzden de, bilimin kültürel değil ancak toplumsal sistemde var olmasına izin verdiği için, bilimsel değerleri, fiilî davranışın meydana gelmesinde rol oynayan anlamlı süreçlerden türetilmiş çıktılar olarak değil, o davranıştan elde edilmiş genellemeler olarak ele alır. Bu bağlamda, evrenselciliğin ortaya çıkış nedeninin bilimsel nesnelliğin korunmasının gerekliliği olduğunu ve; komünizmin, bilimin "işlevsel bir zorunluluğu" olduğunu, çünkü sonuçlara serbest erişimin ancak bu şekilde mümkün hale geleceğini ileri sürmek makuldür. Bilimin *ethos*'u, yani kendine özgü değerler sistemi ancak öğretiler ve örnekler aracılığıyla öğrenilebilir; ancak, pekişmesi ve istikrar kazanması yaptırımlarla sağlanır. Merton, bilimin *ethos*'unun bu denli kurumsallaşmış olması nedeniyle "menfaatler ile ahlakın çakıştığını" iddia eder. Ancak, kültürel kuramcıların her ikisini bir arada götürmeleri mümkün değildir; buna kalkıştıklarında, kültürün çözümlemeci özerkliği yok olur. Kültür yalnızca amaca uygunluğu bakımından ele alındığında, bağımsız bir kuramsal öğe olarak var olma nedeni ortadan kalkar.

Lipset'in, kültüre ve siyasete dair işlevselci çözümlemesi de aynı güçlü ve zayıf noktaları sergiler. Parsons, toplumsal değer örüntülerinin beş temel ikilem ya da örüntü değişkeni üzerinde odaklandığını söylemişti. Lipset, bu normatif değişkenlerin farklı kurumsal davranışlarla arasındaki karşılıklı ilişkiyi göstererek onları daha kesin ve güvenilir hale getirmiştir. Sözgelimi, tümelcilik ve tikelcilik arasında karşılıklı verilen ödünler, neden bazı seçkin kesimlerin aşağı zümreleri kendi içlerine almak için çabalarken diğer seçkin kesimlerin aşağı zümreleri dışlamaya çalıştığını açıklar. Lipset'e göre, Fransız işverenler tikelci olduğu için, çalışanların sendikal temsil taleplerini manevi bir hakaret olarak algılamışlardır. Lipset, Fransa ile Almanya'nın ekonomik ve siyasi değerleri arasındaki şiddetli gerilimleri açıklarken, değer çözümlemesinin aynı zamanda içsel karmaşıklıkları ve çelişkileri de aydınlatabileceğini gösterir.

Yine de Lipset, değerleri toplumsal yapıdaki hassas noktalara dikkatle yerleştirmesine rağmen, değer öbeklerini, kültürel gelişimin içsel dinamiklerini yorumlayarak değil grupların gerçek davranışlarından genellemeler çıkararak oluşturmuştur. Bu yüzden, tümelciliği 1789 burjuva devriminin öne çıkardığı kabullenilmekte, tümelciliğin sınırlılığı ise "devrimci güçlerin yeterince güçlü olmadığı" gerekçesiyle açıklanmaktadır. Almanya'da ise tümelciliği "ekonomik değişimin ve yeni toplumsal gruplaşmalarla ortaya çıkan baskılar"ın başlattığı ve

eski, feodal toplumsal gruplaşmaların gücünün, bu yeni değerlerin yaygın bir biçimde benimsenmesini engellediği düşünülür. Menfaatler ile ahlak bir kez daha çakışmaktadır.

Göstergebilim

İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, "anlam"a işlevselci yaklaşıma karşı başlıca seçenekler yapısalcılık ve göstergebilim olmuştur.[76] Yapısalcılar ve göstergebilimciler, toplumsal sistem içinde kurumsallaşan küçük bir simgeler altkümesini tanımlamak yerine, kültürel sistemin kendisine odaklanırlar. Saussure'ün konuşmadan çok dil üzerine yoğunlaşma önerisini izleyerek, simgesel düzenin iç bütünlüğü üzerinde durur; bu düzenin başka hiçbir süreç ya da düzleme başvurmaksızın incelenmesi gerektiğini savunurlar. Bu tür bir inceleme, ister bireysel düzeyde, ister topluluk çıkarları adına olsun, her türlü somut zaruretten soyutlanmayı gerektirir. Bu soyutlanma sayesinde yorumcu, kodların simgesel yapısını çözümsel olarak bağımsız bir yöntemle inşa eder ya da oluşturur. Göstergebilimciler, tüm somut zamansal süreçlerin daha önceden var olan anlam örüntüleri içinde gerçekleşiyor oldukları gerçeğinin ancak bu tür bir yeniden yapılandırma başarıldıktan sonra açığa çıkacağını öne sürerler.

Yazarın kendi itirazları saklı kalmak koşuluyla Barthes'ın Amerikan güreşi hakkındaki makalesinden, göstergebilimin yalnızca, sıradan toplum yaşamının sınırları dışında kalan alışılmadık olayları ele aldığı sonucunu çıkarırsak yanılırız. Barthes, bu çözümlemenin, toplumsal göstergebilim için paradigma oluşturmasını öngörmüştür. Barthes'ın, "güreşin bir spor değil, bir seyirlik olduğu"nun altını ısrarla çizmesinde bunu açıkça görürüz. Güreşi, inşası sürüp giden olumsal bir yapı olarak görmek yerine, burada eylemin belirli bir kültürün yapısına bağlı oluşunun kabul edilmesi gerektiğini savunur. Güreş bir konuşma türü olmaktan ziyade bir dil olduğu için, bir metin olarak ele alınmalıdır. Bu mantıkla, güreş güdülenmiş bir eylem değil, tıpkı drama gibi bir metnin canlandırılmasıdır. Güreş-

[7] Pratikte ayrı uygulamalar geliştirmelerine rağmen bu iki terimi eşanlamlı olarak kullanıyorum. "Göstergebilim", Saussure'ün çalışmalarından türeyip bütünü kapsayan ve biçimsel gösterge çözümlemesinin edebi çalışmalardan sosyolojik çalışmalara kadar uzanan çeşitli savunucularının tanımladığı bir terim olmaya devam ediyor. Yapısalcılık, Levi-Strauss'un yazılarının etkisiyle antropolojik alanlara uygulanan göstergebilimsel yaklaşıma verilen addır, ama bazen antropoloji dışı uygulamalarda da kullanılmıştır.

te, durumun olumsallıklarına değil, çoktandır kabullenilegelen anlamlara, güreşçilerin "temsil etmeyi" öğrenmeleri gereken kalıplara göndermeler vardır. Aktörler; birer şahsiyet değil, birer göstergedir. İncelenmesi gereken, güreşçilerin kendi aralarındaki etkileşim değil, onları izleyenler, yani toplumsal metnin bir araya getirdiği anlamların "okuyucusu" olarak tanımlanan öteki aktörlerdir. Karşılaşmanın sonucu önemli değildir, çünkü güreş, belirli bir zamanda geçen bir olay değil, hayli yapılandırılmış bir anlam sistemi içinde yer alan gösteridir. Sonuçlar önceden bilinir, çünkü güreşçiler zaten önceden yazılmış bir dramanın aktörleridir. Güreş karşılaşması, toplumsal sistem içindeki güdülenmiş bir eylemden çok, kültür dünyasının dışavurumudur.

Sahlins'in, Amerikan toplumunun besin tercihlerine ilişkin öne sürdüğü tartışma, göstergebilimin günlük yaşamın göbeğine uygulandığında nasıl bir sonuç verebileceğini gösterir. Bu çalışmada çözümlemenin özerkliğine, somut davranışlardan kültürel alana yapılan soyutlamalarla varılır. Bu kültürel soyutlama başarıyla gerçekleştirildiğinde, besin maddeleri gibi toplumsal öğeler "simgesel sistemin içindeki bağıntılara" dönüşür ve toplumsal sistemdeki figürlerden ziyade, kat kat açılan bir metnin öğeleri olarak ele alınabilirler. Sahlins, "besin üretimini kültürel yapının işlevsel bir ânı" olarak niteler. Bu makalede dilbilimin dışında kalan gösterge sistemlerini düzenleyen temel kuralların bazılarının ayrıntılarına giren göstergebilim kuramının daha sistemli bir uygulamasını da bulmaktayız. Gösterge sistemlerinin örüntüleri, diğer mantık ilişkilerinin kuruluşunda olduğu gibi, örneksemeli ve çatışkılı ilişkiler olarak düzenlenir; yani sığırlara kıyasla domuzlar ne ise, atlara kıyasla köpekler, insana kıyasla insan olmayanlar, sığır etine kıyasla domuz eti, dışarıya kıyasla içerisi, yukarıya kıyasla aşağısı, yüksek tabakadan olmaya kıyasla alçak tabakadan olma, odur.

Bu tür bir göstergebilimsel alıştırmanın sonucu, metnin biçim bakımından zarif bir açıklamasıyla sınırlı değildir. Göstergebilim, kültürel sistemlerin karmaşık iç yapısını vurgulamakla, simgesel kodların değerlere ya da ideolojilere, kuramsal hamlelere indirgenmesine karşı önemli bir panzehir oluşturur; daha önce gördüğümüz gibi bu kuramsal hamlelerin ardından kültürel değerlerin, toplumsal sistemlerin mekanik bileşenlerinden türetilen genellemelere indirgenmesi gelmektedir. Öte yandan, göstergebilimin içsel ve biçimsel vurguları –aşırı "kültürelciliği"– çoğu zaman işlevselci ve Marksist çözümlemenin hatasını ters yüz eder. Kültürel yapılar sadece toplum-

sal kalıplara bilgi aktarmakla kalmaz, aynı zamanda onları belirler. Bu yüzden Sahlins, "mümkün olan en büyük kârı elde etmeye ilişkin ünlü mantık" –kapitalist toplumların kazanç ilkesi– "sadece başka bir Aklın dışa vurumudur," diye yazar; sözünü ettiği akıl, kültürel akıldır. Başka bir yerde ise, Amerikan toplumu ile doğa arasındaki üretim ilişkisinin, hem ulusal hem de uluslararası düzeylerde, yenebilirlik ve yenmezlik için biçilen özgül değerler tarafından düzenlendiğini söyler. Ancak, toplumsal sistemlerin ekonomik mantıklarına da kendi çözümsel özerklikleri teslim edilmelidir elbette. Güreş karşılaşmalarının sadece simgesel ilişkiler olmaması gibi, tüketim de sadece kültürel olan tarafından belirlenmez. Bu tür tek yönlü bir idealaştırmayı Sahlins'in kendisinin bile kabullenmemiş oluşu ilginçtir. Yenebilir farklı et parçaları arasındaki anlamlı ilişkiyi açıklamak için, göstergebilimin dışına çıkar; bu ilişkiyi Amerikalıların hem insan yaşamına hem de Amerikan toplumundaki ırksal ve ekonomik hiyerarşilere atfettikleri kutsal değere verdikleri öneme dayandırır.

Dramaturji

Eğer işlevselciliğin kültürün özerkliğine yaklaşımı, kültürü toplumsal sisteme indirgemeden toplumsal sisteme öncelik tanıyan bir anlayışı temsil ediyorsa ve göstergebilim de bu özerkliği kültürel düzlem aracılığıyla ifade ediyorsa, dramaturjinin de bireylere özel bir rol biçerek kültürel özerkliği ifade ettiği söylenebilir. Çağdaş sosyolojide, bireyler arası etkileşimin mikrodünyasının en önde gelen kuramcısı Goffman olmuştur. Goffman dramaturji kuramına ilişkin ilk anlatımlarında, genellikle normları stratejik aktörlerin izdüşümleri olarak sunmuştur. Ancak çalışmaları ilerledikçe, kültürün bağımsız konumunu onaylar olmuştur. Bu yüzden, bu kitaba alınan seçki, "... belli bir biçimde çerçevelenmiş bir etkinlik yelpazesinin var olduğunu varsayarsak..." diye başlar. Ama Goffman'ın konuyla ilgisi, yapılandırılmış bir metni böylece onaylayarak tartışmasını noktalamak yerine, tam da bu noktada başlar. Toplumsal etkileşimin yer aldığı gerçek dünyada bireylerin durmaksızın kültürel çerçevenin içindekilere ek olarak başka uyaranların da saldırısına uğradığını belirtir. O halde, bireysel aktörler onları verili kültürel çerçevenin dışında kalan eylemlere katılmaya çağıran uyarıcılara karşı ilgisiz davranabilmeli, bunu yapabilmek için de çerçevedışı uyaranları hem kaydetme hem de göz ardı etme gibi incelikli bir yetenek geliştirmiş olmalıdır. Sözgelimi, izleyiciler, yer göstericilerin ve aktörlerin oynadığı kişiliklerin

dışındaki varlıkları gibi, duyularına sunulan tüm gösteridışı görüngüleri de dikkate alarak oyunu izlemek zorundadır. Ancak Goffman, çerçevedışı etkinlik gösterme yetisinin ilgisiz kalmanın dışına taştığını söyler. Asıl metni çevreleyen yönlendirici ipuçları vardır; aktörler, eylemleri kimin ne zaman devreye soktuğunu anlayabilmek için bu ipuçlarını gözlemlemelidir. Goffman bunları "bağlayıcı" olarak adlandırır ve yazılı metinlerdeki noktalama işaretlerinden, sohbetlerdeki yüz mimiklerine kadar uzandıklarını söyler.

Goffman'ın düşüncesi, verili olarak kabul ettiği kültürel metnin özerkliğine yapılan çarpıcı biçimde bireysel bir katkıdır. Geertz ise, görece bağımsız bir kültür biçimi yaratılmasındaki gerçek sürecin içine dramaturji perspektifi katar. Geertz, Bali adalarına özgü horoz dövüşleri üzerine yazdığı makalesinin başında, horoz dövüşü melodramının karmaşık bir kurallar ve metinler kümesince çevrelendiğini vurguladığından, göstergebilimsel yaklaşımları kabullenecekmiş gibi görünür. Ancak hemen sonra Geertz'in, bu gibi kodların, olayın kültürel boyutlarını açıklamada yetersiz bulduğu anlaşılacaktır. Geertz, anlamı, dayatılan bir şey olarak, sadece onu çevreleyen kurallara değil başka olgulara da gönderme yapan bir eylem olarak tanımlar. Bir horoz dövüşü, sığ (bayağı, sıkıcı) ya da derin (anlamlı, ilginç, dramatik) bir gösteri olabilir. Horoz dövüşünü derinleştirmeye, olayın anlamını artırmaya yarayan aygıt ve araç, dövüş üzerine tutuşulan bahistir. Bahsin bu şekilde iş görmesinin nedeni, Geertz'e göre, bizi göstergebilimin biçimsel çözümlemesinden alıp daha sosyolojik bir alana taşır. Yüksek meblağların öne sürüldüğü bahislere, sadece yüksek statü sahibi Balililer girebilir; yüksek meblağ içeren bir bahse girmek, daha yüksek bahislerin öne sürülmesine yol açar. Böylece bahse girmenin anlamı artar, çünkü saygınlık tehlikeye atılmıştır ve bahsin sonuçları önceden tahmin edilemez. Horozlar vahşi ve kana susamış bir biçimde birbirlerini parçalarken, Bali toplumunun geneline ilişkin tedirginlik verici bir mesaj sahneye konmaktadır.

Horoz dövüşü, ne statü ayrımlarının işlevsel bir biçimde pekiştirilmesidir –Geertz'in işlevselciliğe bağladığı bir görüş– ne de metinlerden yola çıkılarak kendiliğinden varılan bir çıkarsamadır. Horoz dövüşü, hareketli, estetik bir eserdir; sıradan bir deneyimi abartılı dramatik bir kalıba sokarak anlaşılabilir kılan bir sanat biçimidir. Geertz; bu olayı yaratanın yapı olmadığı, aktörlerin ve olayın kendisinin yapıyı yarattığı noktasında ısrarcıdır.

Şu ana kadar incelediğimiz kültüre tözsel açıdan yaklaşan akımlara (işlevselcilik, göstergebilim ve dramaturji) olan ilgimiz kültürel

özerkliğin birbiriyle yarışan farklı çeşitlemelerini temsil etmelerinden kaynaklanmıyor; son kertede bu genel yönelimler, daha önce bahsettiğimiz ilkörneksel bakış açıları tarafından oluşturulmuştur. Bu bağlamda önemli olan nokta, bu yönelimlerin, yani işlevselciliğin, göstergebilimin ve dramaturjinin, sırasıyla, değerleri, biçimsel simgesel ilişkileri, estetiği ve yaratıcı performansı vurgulayarak kültürel özerkliğe farklı tözsel yaklaşımlar ortaya koymuş olmasıdır. Kültürel yapılara ve süreçlere yönelik özgül ve tözsel yaklaşımları, öteki bakış açılarının ilgisini de çeker. Çağdaş kültürel çözümlemelerin Weberci, Durkheimcı, Marksist biçimlerinin, klasik ortodoks yaklaşımlardan farklılaşması; bu akımların içinden yapılan çalışmaların, şu ana kadar incelediğimiz yeni, klasik dönem sonrası kültürel vurgulardan etkilenmesi yüzündendir. Demek ki, bu neoklasik yaklaşımların her biri kendi kültür çözümlemesini oluştururken belirgin bir şekilde akımın kurucusunun çalışmalarından yararlandığı halde, ortodoks yaklaşımdan ayrılış biçimleri en az kendi yaklaşımlarının ayrıntılarını çizme tarzları kadar önemlidir.

Webercilik

Weber'in kültür ve sosyoloji hakkındaki düşüncelere katkısı şimdiye dek "Protestan ahlakına dair tartışma"yla; Kalvenciliğin ve püritenliğin, modern girişimci kapitalizmin kaçınılmaz habercileri olduğuna dair kesin yorumunda haklı olup olmadığına ilişkin tartışmayla sınırlı kalmıştı. Ancak, kültüre ilişkin yakın zamanlarda gelişen yeni düşüncelerin etkisi altında, Weber'in katkıları daha kapsamlı bir açıdan ele alınır olmuştur. Weberciler, kurumsal olarak belirlenen değerler ya da biçimsel simgesel ilişkiler gibi düşüncelerin aksine, kültürü, cebrî metafizik ihtiyaçlara cevap veren, içerden oluşturulan bir simgesel sistem olarak kavramlaştırmayı sürdürdü. Dine ilişkin fikirler, ruhun kurtuluşuna ilişkin tanrıbilimsel görüşler ve ruhun kurtuluşuna giden yolun farklı çileci ve mistik şemalar tarafından öne sürülen, birbirine zıt düşen tanımlarının önemli rolü, Weberci kültür kuramının en belirgin veçheleri olarak durmaktadır. Ancak, son çalışmalarda bu fikirlerin anlamı ve etkisi, özdisiplin ve akılcı denetim gibi konuların ötesine geçmek olarak algılanmakta ve ruhun kurtuluşuna ilişkin sorunlar aktivizme, vicdana, cemaate ve bireyselleşmeye dair daha genel düşünceler üzerinden ele alınmaktadır. Toplumsal kurumlar üzerindeki etkileri de, benzer biçimde, ekonomik girişimlerin dar ilgi alanının ötesine, yani siyasal denetime, de-

mokrasiye, kişisel tutumlara, statü ilişkilerine ve grup içi ilişkilere taşınmıştır.[8]

Michael Walzer söze, Kalvenciliğin özenli ve sürekli emeğe nasıl katkıda bulunduğunu vurgulayarak başladığında, bu konuya aşina olduğumuzu düşünürüz. Ancak, hemen ardından bu dönüştürücü gücü ekonomi değil, siyaset üzerinden okuduğunu fark ederiz. Walzer, kafamızdaki modern vatandaşlık kavramını alttan destekleyen eleştirel aktivizmi Püritenliğin yarattığını öne sürer. Calvin, erken dönem modern Avrupa'nın sosyal karmaşasının göbeğinde, insanoğlunu Tanrı'ya kökten yabancılaşmış olarak tasavvur etmişti; ama öte yandan, seçilmiş ya da tebliğ almış kişilerin toplumun köklü bir yeniden inşası için Tanrı'nın araçları olarak hizmet edebileceğine inanmaktaydı. Toplumsal dönüşüme yönelik aşkın bir talep olduğuna duyulan bu inanç, çağdaş anlamda ideolojinin başlangıcına damgasını vurmuştur. Dahası, bu aşkın çerçevenin içinde, dünyevi hal ve gidişe onay veren nihai merci insanlık değil, Tanrı'dır. İlahi irade, dünyevi zenginliklerin ya da iktidarın paylaşımına göre değil, vicdana göre işler; isyankâr olanlar da dahil olmak üzere, herhangi bir insan topluluğunda tezahür edebilir. Walzer, İngiliz püritenler için dinsel "makamın," yerleşik ekonomik ve siyasi otoriteyi kınayabilecekleri seküler bir meydana dönüştüğünü, ayrıca bu otoritenin çıkarcı bir şekilde statü için mücadele etmesini günah ve putperestlik olarak gördüklerini belirtir. Püritenler; yeni, soyut ve eleştirel bir disiplinin itici gücüyle, muazzam toplumsal değişimler yaratmaya muktedir devrimcilere dönüşmüştür. Bu yüzden Walzer'a göre, devrime duyulan modern bağlılık, nesnel gerekliliklere mekanik yanıtlar verilmesinden ziyade, anlamın öznel olarak yeniden yorumlanması ve genişletilmesinden doğmuştur.

Pitts de yazısına, modern Batı toplumlarının siyasi ve ekonomik yapısını anlayabilmek için geleneksel Hıristiyanlığa dönmemiz gerektiğini savunan bildik Weberci düşünceyle başlar. Ancak, yazdığı metin üzerinde ilerledikçe, onun da çeşitli biçimlerde Weber'in söylediklerinin ötesine taşan genellemelere yöneldiğini görürüz. Ön-

---

[8] Kitabın bu bölümünde "Webercilik" adı altında yer alan seçkiye ek olarak, ikinci bölümdeki okumalar bu kapsamlı vurgunun başka bir önemli örneğini içerir. Robert Bellah, "Amerika'da Sivil Din" adlı yazısında, seküler siyasal din ile modern demokratik ulus arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırır ve siyasanın ancak aşkın, öte dünyaya ilişkin bir ahlaki kaynak üzerinden yargılanabileceğini öne sürer.

celikle, Katolik Kilisesi'ne özgü ruhun kurtuluşu ahlakını erken dönem Weberci anlatılarından daha kapsamlı olarak geliştirir ve daha mistik bir ruhun kurtuluşu kipinin çağdaş dünyada daha etkili bir metafizik çıkış noktası işlevi görebileceğini öne sürer. İkinci olarak, Pitts, dinî simgeler sistemine Weber'e kıyasla daha biçimsel yaklaşır; bu da, simgeler sistemini içsel gerilimleri bulunan bir yapı olarak kavramsallaştırmasına olanak sağlar. Sonuncusu ve en önemlisi, Pitts, Weber'e ait ruhun kurtuluşu kuramını anlamlı davranışların kültürel özgüllüğünün, kişisel tutumların ve seküler yaşamdaki statü ilişkilerinin kapsamlı bir tarihsel anlatısına çevirir.

Püritenler, soyut ve talepkâr bir ilahi iradenin akılcı araçları konumuna gelmeye çabalamışlardır. Buna karşılık Katoliklik, Fransızları sadece kilisede değil doğa ve ulus içinde de vücuda gelebilecek bir kutsallıkla birleşme yollarını arayamaya koşullandırdı. Çileci değil, estetik bir deneyim yaşamak arzulanır oldu. Bireyler, "yiğitlik" gösterileri aracılığıyla zarafete ulaşmaya çabalıyordu; bu uğraşlarında zahmetli ve dürüst emekleri üzerinden değerlendirilip seçilmiyorlardı, yapı ve ilkelerin temelde yatan hiyerarşisinin düzenini ifşa eden kendiliğinden ve zarif tavırları aracılığıyla seçiliyorlardı. Geleneksel olarak yiğitlik; inceliklerini aşkta, savaşta, giyim kuşamda, konutlarında, konuşma üsluplarında ve her şeyin ötesinde beğenilerinde sergileyen Fransız aristokrasisiyle özdeşleştirilirdi. Aristokrasiye özgü bu değerler, sanayi kapitalizminin bazı temel özellikleriyle ters düşüyordu. Pitts, aristokrasinin bu değerlerinin, emtia üretiminden çok tüketimine itibar atfettikleri için iş faaliyetinin yaygınlaşmasını yavaşlattıklarını öne sürer. Daha da önemlisi, Pitts'e göre, "yiğitlik kültürü" Fransız kapitalizmini daha hiyerarşik ve siyaset yönelimli bir doğrultuya iten bir burjuva davranış modeli oluşturmaktadır.

Göstergebilim, simge sistemlerinin iç öğelerini biçimselleştirmekle, değer kuramının toplumsala indirgenme tuzağından kendisini kurtarır. Ancak, kendisini bu durumdan kurtarırken, kültürün toplumsal yönelimli reçetelerini söküp alarak onun içini boşaltma tehdidi doğurur; işlevselciliğe göre bu reçeteler, kültürü kurumsal alanda bu denli merkezî konuma getiren unsurların ta kendisidir. Simgesel sistemlerde bir iç mantığın var olduğunu kabul eden Weberci çözümleme, dramaturji çalışmalarına ve işlevselci çalışmalara oranla bu bakımdan daha göstergebilimseldir; ama öte yandan, kültüre yaklaşımında çok daha tarihsel ve toplumsaldır. Weberci çalışmaların, dinin iç yapılarını ve süreçlerini ruhun kurtuluşuna ilişkin kaygılarla ilişkilendirme şekli, ruhun kurtuluşu fikrine dair birbiriyle yarışan

formülleri belirli siyasi, ekonomik ve normatif gelişmelerle bağlantılandırmaktır. Böylelikle Weberci kuram, bir yandan biçimcilikten kaçınırken öte yandan kültürün özerkliğini savunmayı sürdürür.[9]

Durkheimcılık

Kültüre Durkheimci yaklaşımlarda da din, merkezî bileşendir; dine odaklanmak, hem Weberci hem de Durkheimcı yaklaşımların bir yandan biçimciliği dışlayan toplumsal bir göndermede ısrar ederken, öte yandan simgesel sistemlerin içsel karmaşasını ve özerkliğini vurgulamalarına olanak tanır. Ancak, bu gibi genel benzerliklerin dışında, iki yaklaşım arasında bir paralellik yoktur. Bu yüzden, Weberciliğin ya da işlevselci kuramın aksine Durheimcı yaklaşım, kültürel süreçlere dair tarihsel bakımdan özgül anlayışlarla ya da bu süreçlerin toplumsal ve ahlaki kodlarını ele alan kıyaslamalı yaklaşımlarla ilgilenmez. Odak noktası, anlamlı sistemlerin yapısı ve sürecidir; bu sistemler, tarihsel zamandan ve mekândan bağımsız olarak evrensel kabul edilir. Bu açıdan Durkheimcı yaklaşım, daha çok göstergebilime ve yapısalcılığa benzer (Bkz. Alexander 1988). Gerçekten de Saussure, Durkheim'ın geç dönem çalışmalarından açıkça etkilenmiştir; Levi-Strauss tarafından antropolojik yapısalcılığın kurucusu olarak kutsanan Marcel Mauss, Durkheim'in yakın bir çalışma arkadaşıydı.

Göstergebilim gibi Durkheimcı kuram da, kültürel sistemlerin simgesel çatışkılar halinde örgütlendiğini düşünür. Ama pek çok önemli bakımdan biçimciliğin ötesine geçer. Öncelikle Durkheimcı yaklaşım, bu antitezlerin yalnızca bilişsel ya da mantıksal sınıflandırmalar olmadığını, kutsal ile kutsal olmayan arasında ayrım teşkil ettiklerini, hem duygusal hem de ahlaki değerler taşıyan karşıtlıklar olduklarını savunur. Ayrıca bu bilişsel, duygusal ve ahlaki ayrımlar, üyelerinin şu ya da bu şekilde birbirleriyle yoğun bir dayanışma içinde yaşadığı örgütlü toplulukların temelleri olarak ele alınır. Nihayet, Durkheimcı görüş, simgesel ayrımlar ile toplumsal dayanışmalar arasındaki aracının ritüeller olduğunun altını çizer. Ritüeller, kutsal simgeler üzerine odaklanmış yoğun duygusal etkileşimlerdir. Toplumlardaki ya da topluluklardaki dayanışmanın azalışına ya da simgesel tehditlere yanıt olarak ortaya çıkabilirler.

---

[9] Çağdaş toplumsal bilim kuramcıları arasında Weberci yaklaşımın ayırt edici niteliklerini kuramsal olarak en açık biçimde formülleştiren Eisenstadt'dır. Örnek için bakınız Eisenstadt ve Curelaru (1976).

Eğer dine ilişkin çağdaş Weberci çalışmaların kültür ağırlıklı olduğunu ve geleneğe ilişkin özgül kurumsal açıklamalardan ziyade geleneğin erken dönem gelenek anlayışlarına bağlı kaldığını kabul ediyorsak, bu saptama çağdaş Durkheimcı çalışmalar için iki kat geçerlidir. Aslında Durkheimcı kültür kuramı yakın geçmişe kadar, dinsel ve simgesel sınıflandırmaları toplumsal yapının yansıması olarak açıklayan, yorumlayıcı anlayışa yönelik işlevselci yaklaşımın bir ilkörneği olarak, kültürel özerkliğin Parsoncu değer kuramının belirsizliğinin ötesine geçecek şekilde mekanik anlayışa indirgenmesi olarak ele alındı. Bu yanlış anlaşılmanın bir nedeni Durkheim'ın kendi çalışmalarında görülen süreksizlikten kaynaklanmaktadır. Durkheim'ın ilk çalışmaları mekanik yorumlamalara oldukça açıktır; ancak daha sonraki çalışmaları kültürel özerkliğe yönelik daha ayrıntılı düşünülmüş ve daha tutarlı yaklaşımlar sergiler. Ama Durkheim'ın çalışmalarına getirilen yorumlar, yazarın son dönem çalışmalarındaki yönelimini ancak son yıllarda su yüzüne çıkardıysa (bkz. örneğin Alexander 1982) bu, toplum bilimlerinde ve beşerî bilimlerde şimdilerde belirmekte olan yeni kültürel özerklik kavrayışıyla bağlantılıdır. Durkheimcı toplumbilimin son dönemdeki kültüre duyarlı biçimini uygulamaya koymak ancak, kültürel çalışmaların bugünkü canlanan iklimi sayesinde mümkün olabilmektedir.

Mary Douglas'ın düşüncesinde göstergebilim ve işlevselcilikten gelen unsurlar yeteri kadar açık olsa da, simgesel kirlenmenin gücüne ilişkin –bu tür kirlenme hem manevi hem psikolojik hem de varoluşsal korkular doğurur– yaptığı tanımlama hem yapısalcı muhakemenin aşırı düşünsel yaklaşımına hem de işlevselciliğin indirgemeci öğelerine verilmiş açık bir yanıttır. Douglas'a göre, kutsal olan ile kutsal olmayan, simgesel sınıflandırmanın yalnızca kültür içi kaynakları değildir; aynı zamanda, güçlü bir manevi ve duygusal adanmışlığın ve aslında toplumsal denetimin de kaynaklarıdır. Douglas, "pisliğin" hijyenle ya da maddi koşullarla ilgisi olmadığını belirtir. Egemen simgesel sınıflandırmalarla ters düşen şeyler kirli ya da pistir. Yerleşik kalıpları pekiştiren unsurlarla bağdaştırılan saflığın aksine, kirlenmiş bir şey düzensizdir, düzen bozucudur, ya da "olmayacak bir yerde bulunan madde"dir. Dahası, düzensiz olmak, gelişigüzelliğe değil tehlikeye işaret eder; kirli nesneler karanlık güçlerle, kutsal olmayanla ilintilidir. O halde kirlilik, baskın simgesel düzeni açıkça tanımlamak ve güçlendirmek için kullanılan bir silahtır. Aksamaların suçunu dışarıdan gelip düzene zorluk çıkaranlara yükleyerek, yeni öğelerin yarattığı belirsizliği su yüzüne

çıkartır; yoksa belirsizlik, mevcut iktidarın sınıflandırmaları üzerine gölge düşürebilir. Douglas, basit topluluklardan örnek vererek, günümüzde de var olan toplumsal düzenlerle kolayca ilişkilendirilebilecek bir durumdan söz eder: Makamının ona tanıdığı yetkiyi kötüye kullanan –davranışın meşru simgesel kodlarına meydan okuyan– bir yöneticinin nasıl denetim dışı güçler ve ruhlar tarafından kirletilmiş olarak değerlendirildiğini gösterir. Kirlenmişlik yalnızca itiraf, kurban verme ya da karmaşık meşrulaştırma törenleri içeren arındırma ritüelleriyle giderilebilir.

Douglas, ritüeller ve toplumsal dayanışmayı arka plana alıp kutsal olan ve olmayan ayrımıyla toplumsal denetim arasındaki ilişkiyi vurgularken, Victor Turner, Durkheimcılığın dayanışma ve ritüellere yaptığı vurguyu öne çıkarır ve simgesel sınıflandırmanın bağımsız rolünü geri plana iter. Turner, gerek antik ve gerekse modern toplumlarda geçiş ritüellerinin merkezî konumundan söz açarak konuya girer ve bu ritüelleri, Van Gennep'i izleyerek, simgesel ve kurumsal olarak yapılanmış bir durumdan yapılanma karşıtı bir duruma yönelen ve sonra geri dönen bir hareket olarak tanımlar. Ritüelin yapılanma karşıtı ya da "eşik" aşamasında, katılımcılar kendilerini belirsiz, müphem niteliklere sahipmiş gibi algılar, diğerleri de onları böyle görür. Yapılanmış bir toplumsal yaşamın statü sınırlamalarına tepki gösteren aktörler bu eşik dönemlerinde, birbirine sıkıca bağlı, eşit statülü kişilerden oluşan topluluklara hayat verirler. Eski sınıflandırma düzeninden vazgeçmeye zorlandıkları için yeni toplumsallaşma süreçlerine tabi tutulabilecek acemiler olarak görülürler. Bu ritüellere katılmış olanlar, topluma yeniden dahil edildiklerinde yeni statüler üstlenirler; ancak onlar artık temelde önemli bir dönüşüm geçirmiş aktörlerdir.

Douglas gibi Turner da, savını kan bağına ilişkin bir konu üzerinden kurup, Zambiya'da yaşayan Ndembu topluluğunda bir kralın tahta geçişiyle ilgili eski bir ritüel sürecini anlatarak örneklendirir. Tahta çıkmadan önce kralın ve eşinin fiziksel olarak alçaltıldığı ve avam tarafından sözlü hakarete uğradıkları bir eşik döneminden geçmeleri gerekmektedir. Kabilenin alt tabakalarına reva görülen muameleye zorla maruz kaldıktan sonra, kabilenin en üst statüsüne sahip olacak kişinin gücünü kötüye kullanma olasılığının daha düşük olacağına inanılır. Ama Douglas gibi Turner da bu yaklaşımın uzantılarının ritüeller kuramının çok ötesinde göndermeleri olduğuna inanır. Turner'a göre, din, karmaşık ve katmanlı bir toplumun kesitlerinden sadece bir tanesi haline geldikçe, eşikte olma hali,

"komünitas" deneyiminin ve "zayıfların iktidarı" fikrinin daha kolay yollardan erişilebilir olmasını sağlayacak biçimde kurumsallaşır. Eşikte olma kavramı, evsiz yabancının gizemli güçlerine dair seküler kavramları da anımsatır; evsiz yabancı figürüne, popüler kültürün pek çok çeşidinde –örneğin kovboy öykülerinde– kuşatma altındaki bir topluma ahlakı, düzeni ve ortak mülkiyeti geri getirme gücü verilmiştir. Ancak Turner burada söz konusu olanın basit bir yeniden sınıflandırmadan fazlası olduğunu iddia eder; eşikte olma hali, eyleme geçiş ve toplumsal değişime yönelik teşvik görevi görebilir, örneğin ister komünist ister dinci olsun, bin yılcı hareketlerde ya da beatnikler, hippiler, punklar benzeri baş kaldıran marjinal grupların etkinliklerinde görebileceğimiz gibi.

Ortodoks Durkheimcı kuramın apolitik, hatta muhafazakâr içerimleri bulunduğu düşünülürken, Carrol Smith-Rosenberg'in feminist çalışmaları, Durkheimcı düşüncenin yakın zamandaki kültürbilimsel okumalarının kesinlikle siyasal, hatta eleştirel bir role sahip olabileceğini gösterdi. Smith-Rosenberg yazısına tarihsel bir sorunu gündeme getirerek başlar: On dokuzuncu yüzyılın başlarında daha önce benzeri görülmemiş yoğunlukta yayımlanmaya başlanan cinsellik reçeteleri, yani genç erkekleri sadece mastürbasyonun değil, orgazmın da ölümcül tehlikelerine karşı uyaran "hijyen" edebiyatı. Smith-Rosenberg, hem Douglas'ın hem de Turner'ın çalışmalarından hareketle, bu edebiyatın indirgemeci bir yaklaşımla gerçek cinsellik pratiklerinin ya da davranış sorunlarının bir yansıması olarak ele alınmaması gerektiği konusunda bizi uyarır. Bu tartışmalar nispeten özerk kültürel biçimler olarak, değerlerin ve toplumsal kaygıların ayırıcı bir şekilde simgesel olan formülasyonu olarak ele alınmalıdır. Psikoloji ve hijyen gibi konular bir tarafa bırakıldığında, neredeyse histerik olarak nitelenebilecek bu tartışmaların, egemen kültürel sistemi hedef alan tehditleri denetlemeye yönelik çabalar olduğu açığa çıkacaktır. Erkek orgazmı kirli, yıkıcı, ölüme ya da hastalığa kadar götürebilecek, yerleşik ilişkilere karşı denetlenemez bir meydan okuma olarak görülüyordu. "Dizginsiz" mastürbasyon yapanlara ve "aşırı ateşli" cinsel ilişki yaşayanlara, erkeklik ve kadınlık arasında bir eşik konumu uygun görülüyordu; bu konum, erkek eşcinsellere yakıştırılan basmakalıp tiplemeye benziyordu.

Smith-Rosenberg'e göre, akılcı mantık yerine kültürel mantığın işlemesi sonucunda, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Amerika'nın toplumsal teşekkülünü erkek bedeni temsil ediyordu. Bu toplumun hiyerarşisini, düzenini ve dengesini altüst eden tehditler –geleneksel

toplumdan ticari ve demokratik topluma geçişte gerçekten de artmakta olan tehditlerdi bunlar– erkekliğin ve sağlığın aleyhinde tehditler olarak görülüyordu. Bu simgesel yaklaşımla ele alındığında, ergenlik çağındaki erkeklerin baskı altında tutulması kültürel açıdan anlamlı olmaktaydı, özellikle de gençlerin yetişkinliğe geçişlerini düzenleyen ve ritüelleştiren eski çıraklık sistemi yeni pazar ekonomisi âleminde ortadan kalkmış olduğu için. Ama eğer kirliliğin taşıyıcısı erkeklerin orgazmı ise, Smith-Rosenberg bu kirliliğin kaynağı ve tedavisinin ne olduğu sorusunu atmıştır ortaya. Hızla sekülerleşen bir kültürde büyülü güçlere başvurmak artık mümkün olmadığı için, saflık edebiyatında kadınlar hem baştan çıkarıcı fahişe hem de arındırıcı azize sayılmıştır. Smith-Rosenberg, saf ve cinsel perhizdeki erkeğin simgesel denginin ise ancak yuvasına ve iffetine bağlı, cinsel yönden soğuk bir kadın olabileceğini belirtir.

Marksizm

Kültüre yönelik daha özerk bir yaklaşım benimseyenler genelde Marksizmin ortodoks yorumunu büyük bir kuramsal hedef tahtası olarak almış ve ona saldırmıştır. Ancak, yirminci yüzyıl boyunca Marksizmi mekanik eğiliminden arındırmayı amaçlayan ve Marksist yaklaşımın kendi içinden çıkan esaslı bir kuramsal gözden geçirme hareketine girişildi. Kültür kuramı açısından en göze çarpan reformcu Gramsci'ydi. Gramsci, burjuva kültürünü sosyalizmin yayılmasının önüne dikilmiş bağımsız bir engel olarak görüyor ve bu nedenle yeni bir sınıf kültürü geliştirmeyi öncelikli ve en önemli devrimci amaç olarak öne çıkarıyordu. Günümüzün Marksist kültür yaklaşımları, Gramsci'yi güncel kültürel kuramın merceğinden okudu ve bunun sonucu olarak ortaya kültür ve ekonomik hayat arasındaki ilişkiye dair daha bile az indirgemeci olan bir bakış açısı ortaya çıktı.

E. P. Thompson'un *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*[10] adlı kitabı, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde bu yeni kültürel Marksizmin en etkili örneği oldu. Thompson'un bu çalışmasında yalnızca Gramsci'nin değil, Weber'in ve Durkheim'ın da yankıları duyulur ve sadece sınıflara değil, kodlara ve değerlere de göndermede bulunulur. Thompson, İngiliz işçi sınıfının büyüyen sınıf bilinci ve savaşımını açıklarken, ekonomik değişimlerden ziyade, bir "cemaatin" yaratılmasına odakla-

[10] Türkçe baskısı için bkz. E. P. Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu —*ed. notu.*

nır. Sanayi çağının özbilince sahip örgütlü işçi sınıfının kökeninin izini on sekizinci yüzyıla özgü yerel "geleneklerde" bulur. Bu gelenekler, kendi özüne saygılı zanaatçı "kodu" etrafında örgütlenmişti; bu kod terbiyeyi, nizamı ve yardımlaşmayı öne çıkartıyordu. Sanayi devrimi yayıldıkça bu kod, sayıları giderek artan emekçi kesimler tarafından benimsenir oldu. Bu kesimler yalnızca akılcı ekonomik nedenlerden değil, ortaya çıkmakta olan yeni kültürel çevrenin bir parçası olabilmek için de, cenaze ve sigorta sektörlerinde iş gören şirketlere ve sendikalara katıldılar.

İngiliz işçi sınıfının devrimci nitelik kazanabilmesi için, işçilerin bir sınıf olarak kendi çıkarlarına ve içinde bulundukları koşullara ilişkin akılcı nitelikte bir bilgi sahibi olmaları yeterli değildi Thompson'a göre, bağımsız bir işçi sınıfı kültürünün gelişmesi çok daha önemliydi. Bu kültür, kendisi geliştikçe, zanaate ait kodları, din kardeşliğinin ve sosyalist idealizmin diline eklemiştir. Bunun sonucunda yardımlaşmayı, özdisiplini, yurttaşların söz hakkını öne çıkaran kolektivist değerlere sahip bir sınıf kültürü oluşmuştur; söz konusu değerler, hem sendikalar gibi yeni toplumsal örgütlenmeler ve siyaset kuramı üzerinden hem de kapsamlı resmî ve dinî törenlere kitlesel katılım sayesinde yayılmıştır. Thompson, işçilerin katılarak varlıklarını kabul ettirdikleri kitle gösterilerinin bu başarılı kültürel dönüşüm sayesinde mümkün olduğunu ve bu dönüşüm sayesinde katılımcıların anlamı, dayanışmayı ve özdisiplini zorlu siyasal koşullar altında sürdürebildiğini söyler. Thompson'a göre, kültürün görece özerkliği çözümlemeli bir değişken olmanın ötesine geçmiş, tarihsel ve siyasal bir gerekliliğe dönüşmüştür.

Ortodoks Marksizme göre, kapitalist üretim, el emeğini yaşam deneyiminin merkezine koymakla kalmaz; onu anlamından arındırıp mekanik bir biçime indirger. Paul Willis el emeğini merkeze yerleştirip bunu yabancılaştırıcı ve sömürücü bir süreç olarak ele alması bakımından bu ortodoks bakış açısını benimsemektedir. Ancak Willis, sanayi işçiliğini anlam yüklü bir çalışma olarak ele aldığı için ortodoks Marksist yaklaşımdan kesin bir biçimde ayrılır. Willis'e göre, altyapı ve üstyapı ayrıştırılamaz alanlar olmanın ötesinde, hiyerarşik bir düzene de sahip değildir. Willis'in savına göre, "üretime ilişkin doğrudan deneyim, farklı kültürel söylemlerin pratiği üzerinden derinlemesine ve tekrar tekrar işlenir."

Willis, işyeri kültürünün temeline, acımasız fiziksel koşullar ile varoluşsal açıdan yüzleşme edimini yerleştirir. Willis'e göre bu yüzleşme daha en başından işyerinin insancıllaştırılmasını sağlar ve

böylece öbür türlü ortaya çıkabilecek olan "anlam bozgununu" engeller. Willis, fabrika işçiliğinin gerektirdiği fiziksel çabanın giderek azaldığını kabul etmekle birlikte, işyerindeki mecazi güç ve cesaret imgelerinin merkezî konumlarını koruduğunu savunur. İşçilerin yeterliğine yapılan kültürel vurgunun, ayrıca işlikte simgesel mekânlar yaratan iş süreçleri üzerinde gayriresmî bir denetim kurmaya yönelik mücadelelerinin altında yatan bu imgelerdir. Aynı zamanda fabrika yaşamının karakteristik dilini ve mizacını ele verirler. Daha da önemlisi, bu fiziksel yiğitlik imgeleri ve resmini çizdikleri mücadeleler, eril kimliğin simgesel anlamda teyit edilmesi üzerinden işlenir. İşyeri kültürünün sağladığı özsaygının çıkış noktası, zayıf olanların, özellikle de kadınların, benzer kazanımlara ulaşamayacak olmasıdır. Kazanımlar arasındaki bu farkın simgesi, işçinin evine götürdüğü maaştır ve bu onun ailedeki merkezî konumunu güvence altına alır; aynı zamanda eşinin ve çocuklarının talepleri karşısında belli bir oranda özgür olmasını da sağlar. Willis'e göre, bu eril işyeri kültürü yüzünden fabrika hayatının sert ve acımasız doğası, kapitalist üretimin insanlıktan çıkarıcı bir ürünü olmaktan ziyade bir toplumsal cinsiyet meselesi olarak görülür.

Postyapısalcılık

Postyapısalcılık olarak adlandırılan dağınık düşünsel akım, Marksizmin eleştirel ideolojisini paylaşmakla beraber, çağa özgü koşulların işçi sınıfı gibi özbilince sahip tarihsel öznelerin müdahalesiyle değişeceği inancına uzak durur. Bu uzak duruş her ne kadar son dönemlerdeki kökten değişimi hedefleyen toplumsal eylemlerin başarısızlığına bağlanabilirse de, bunun belli kuramsal nedenleri de vardır; çünkü postyapısalcılığın kültürel çalışmalara yaklaşımı hem Marx'ın gölgesinde hem de göstergebilimin ve yapısalcılığın etkisi altındadır. Aslında postyapısalcılık olarak adlandırılacak olan bu eleştirel yaklaşım, 1960'ların ikinci yarısında ve 1970'lerde hem Marksizmin hem de yapısalcılığın içinde gelişti. Göstergebilimin ve yapısalcılığın salt metinsel olan göndergelerini karşılarına alan Foucault ve Bourdieu gibi yazarlar, simgeciliğin iktidar ve toplumsal sınıflarla olan toplumsal bağını işlevselci denilebilecek bir yaklaşım içinden eleştirdi. Ama bir yandan da Marx'ın yapısalcı kuramına karşı göstergebilimsel ve işlevselcilik karşıtı bir tepki gösterdiler. Toplumsal yapıların da, tıpkı sınıflar ve siyasal otorite gibi, kültüre "karşılarmış gibi" yorumlanamayacağını söylediler; çünkü bu tür bir yoruma göre anlam, toplum-

sal sisteme işlemiyor demektir. Parsons'un terminolojisini kullanırsak, eğer sınıflar ve iktidarlar kültürden yalnızca çözümlemede özerk iseler, somut bağlamda bunları, gömülü kültürel kodların belirli bir biçimi olarak ele almak şarttır. Bu kuramsal strateji, yeni kültürel Marksizmin bile mekanik, "işlevselci" içerimlerinin üstesinden gelmeyi vaat etmekle birlikte, eleştirmeyi amaçladığı göstergebilimsel yaklaşımın belirlenimci ve istemlilik karşıtı niteliklerini yeniden üretme tehlikesiyle karşı karşıya kalır.[11]

Foucault'ya göre, cinsellikle ilgili önceki çalışmaların sorunu, yeterince kültürel olmamalarıdır. Cinsellik üzerine çeşitli söylemlerin baskıcı ya da özgürlükçü tutumlarını inceliyor, ama o "şeyi," yani cinsel davranışı, sanki bu kültürel söylemlerden ayrı olarak var olan bir şeymiş gibi ele alıyorlardı. Foucault, "bu şey" hakkında söylenen her şeyin söylenme biçimine ilişkin izahat verilmesi gerektiğini, çünkü baskı altına aldığı ya da özgürleştirdiği "şeyi" vücuda getirenin yine kültürel söylemin kendisi olduğunu söyler. Foucault'ya göre, "cinselliğin" söyleme dahil edilme biçiminin bir tür iktidar göstergesi olarak ele alınması gerekir; söz konusu dahil etme biçiminin, insan davranışını derinden etkilediği için gündelik yaşamın haz alanına nüfuz ettiği ve bu alanı denetim altına aldığı düşünülebilir.

---

[11] Eğer "işlevselciliğin" (ve işlevselciliğe yakın duran Marksizm türünün) sunduğu mekanik olanakların üstesinden gelmeyi amaçlayan bir yaklaşımı tanımlamak için, Parsons'ın çözümlemeli olan ile somut olan arasında çizdiği ayrımı kullanmak bir çelişki olarak görülebilir. Ancak burada okuyucu, Parsons'un iç içe geçen kültür ve toplumsal sisteme dair incelikli kavrayışının genellikle, birbirleriyle karşı karşıya gelen üç ayrı sistem fikrinin indirgemeci bir çeşitlemesine dönüştürüldüğüne yönelik savımı anımsamalıdır. Postyapısalcılık ile Parsonscı işlevselcilik arasındaki çarpıcı kuramsal ilişki –ikisi de çözümlemenin aşırı toplumsal ve aşırı simgesel kipleri arasında bir yere yerleşmeye çalışmaktadırlar– daha çağdaş kuramlardaki bazı sorunları anlamak için yararlı olabilir. Postyapısalcılık, toplumsal ve kültürel sistemlerin birbirine sıkıca dolanmış olduğunu düşünür ve onları öyle inceleme eğilimindedir; toplumsal yapıları ve toplumsal aktörleri, kültürel söylemlerin ve kodların örnekleri olarak ele alır. Bu söylem ve kodları ise siyasal ve ekonomik kısıtların yeniden üretimlerinden ibaret olarak görür. Bu açıdan bakıldığında postyapısalcılık, Parsons'ın "işlevsel ve kalıp bütünleşme" dediği sistematik çatışmayı yok sayar, yani herhangi bir toplumu yöresel çatışmalara, gerilimlere ve yeniliklere açık kılan ve kültür ile toplumsal sistem arasında vuku bulan çatışmayı göz ardı eder (Bkz. Parsons ve Shils'in bu seçkideki makaleleri).

Erken modern dönemin evlilik içi ya da evlilik dışı cinsel sapkınlıkların acımasızca cezalandırıldığı açıktan açığa baskıcı toplumlarından, doğrudan cezalandırmanın yerini terapinin ve pedagojinin aldığı modern ortamlara geçişi yeniden inceleyen Foucault, savını bu incelemesi üzerine kurar. Foucault'ya göre, bu modern gelişmeler, cinsel davranışların toplum tarafından denetim ve disiplin altına alınmasının illa azaldığı anlamına gelmez. Cinsel eylemler, terapi ve eğitime konu oldukça, git gide akılcıl hale gelen soyut söylemlerin çerçevesi içinden idrak edilmeye başladı. Foucault'ya göre bu, kültürel iktidarın cinselliği disiplin altına alma girişimi olarak görülmelidir. Bu tür girişimlerin işlevi, cinselliği doğrudan yasaklamak yerine cinsellik üzerine yeni konuşma biçimleri açmak olmuştur. Öte yandan bu söylemler, iktidarsızlık, sapkınlık, hatta "normal heteroseksüel cinsellik" gibi cinselliğe dair yeni kategoriler tanımlayarak, örüntülerini açıklamak üzere yola çıktıkları inceleme nesnelerini bizatihi kendileri yaratmış oldu. Foucault'nun çağrıştırıcı dilini kullanarak söylersek, bu söylemler, insanların fiziksel bedenlerine sınıflandırmanın ilkelerini aşılar.

Ama cinsellik kodunun iktidarı salt kültürel bir iktidar değildir. Söylemler, yetkili makamlardan sürekli olarak yakın ilgi beklediği için, "gözetimci" yetkilileri kapsayan yepyeni meslekler yarattılar. Foucault, bu yeni yetkili makamların, zaten var olan sapkın cinsel davranışlarla mücadele etmek için ortaya çıkmadığını söyler. Tam tersine, bu davranışların, yeni denetim makamları ve bu makamların hizmet ettiği kapsamlı cinsel söylemler tarafından istemeden tetiklendiğini öne sürer. Foucault'ya göre, yeni makamların cinsel davranış çeşitliliğine duyduğu meslekî ilgi, denetleme çabasından ziyade bu davranışlara temas etmek için duydukları bilinçdışı arzudan kaynaklanmaktadır.

Keza Pierre Bourdieu'nün çalışmalarında, göstergebilime meyleden işlevselci uslamlamanın eleştirel bir yaklaşımla tersyüz edildiğini görürüz. Gündelik yaşamın mantığı olan sağduyuya göre maddi nesnelerin idrakinin hızlı ve kolay olduğunu, ayrıca algının, veya algı açıklığının, bireyden bireye değişen bir yetenek olarak görüldüğünü yazar Bourdieu ve göstergebilimin çizdiği yolu izleyerek bu anlayışın bir yanılsama olduğunu ileri sürer. İdrakin her türü, verili kodların süzgecinden geçtikten sonra ve ancak algılayan kişi bu kodlara hâkim olduktan sonra, öğrenilmiş ve işlenmiş bir beceriye dönüşür. O halde algı, kültürel şifreleri çözmenin bir biçimidir aslında. Bourdieu, Marx'ı izleyerek, bu şifre çözme yeteneğinin toplum tarafından bireylere eşit

dağıtılmamış olduğunu öne sürer. Toplumdaki en önemli görevler ve statüler ancak gerekli kodları elinde bulunduranların başarabileceği karmaşık performanslar talep eder. Bu kodlar, hangi toplumda olursa olsun o toplumun *kültürel* zenginliğidir; bu zenginliğe ancak, onu kendine mal etmeye yarayan *simgesel* araçları ele geçirmiş olanlar sahip olabilir. Kendine mal etmenin araçlarını kullanmada bilinçdışı bir şekilde ustalaşan bireyler, kültürel sermaye edinirler.

Aileler ve okullar, bu kültürel kodların iletilmesini sağlama konusunda uzmanlaşmış kurumlardır. Bu kodlar bireylere iradeleri dışında dayatılır ve yaşamlarının ileri safhalarında ne gibi algısal ayrımlar yapabileceklerini belirler. Aileler ve okullar en değerli kültürel kodlara ilk erişim konusunda alabildiğine eşitsiz olduğundan, Bourdieu'nün sözleriyle ifade edecek olursak, işlevleri, "kültürel yeterliğin toplumsal olarak koşullandırılmış eşitsizlikleri"ni aktarmaktır. Sınıfsal davranış, yalnızca ya da öncelikli olarak maddi araçlardan ziyade, kültürel araçlarla aktarılan yeterlikleri temel aldığı için, toplumsal ayrıcalık, bireysel yeteneğin bir yansıması olarak algılanır; öbür türlü değil. Ayrıcalıklı grupların üyeleri dahi kendi beğenilerinin ve yeteneklerinin toplumsal değil, doğal beceriler olduğunu düşünme eğilimindedir. Eğitim, toplumca koşullandırılmış eşitsizlikleri, doğal yetenek eşitsizliği olarak yorumlanan başarı eşitsizliklerine dönüştürür. Kültür ve eğitim arasındaki bu ilinti göz ardı edildiği sürece kültür bu ideolojik işlevini sürdürecektir.

Sonuç

Kültürel çalışmalardaki son gelişmeler, kültürün toplumsal yapıdan özerk olduğunu vurgulama konusunda birleşmektedir. Bir ideoloji ya da inanç sisteminin anlamı, toplumsal davranışlara bakılarak anlaşılamaz; kendi başına bir örüntü olarak incelenmesi gerekir. Kültüre farklı yaklaşımlar, bu özerkliğin ne anlama geldiğini açıklama konusunda birbirinden ayrılır. Bazıları, bağımsız olarak örgütlenmiş bu kültürel sisteme dair bilgi sahibi olmanın, toplumsal davranışın anlamını ve ardında yatan güdüleri kavramak için yeterli olduğunu savunur. Başkaları ise bu sistemin zaten toplumsal sistemin içinde var olan süreçler üzerine kurulu olduğunu savunur. Kültürü, toplumsal yapıyı ve eylemi birbirleriyle ilişkilendiren somut süreçler de şüphesiz farklıdır. Bunlar dinî ritüeller, toplumsallaşma, ve eğitimden, dramaturjik yaratıcılığa ve sınıf bilincinin oluşmasına kadar uzanan bir yelpazeye yayılır. Nihayet, kültür sisteminin içeriğinin ne olduğu

konusunda ciddi anlaşmazlıklar vardır. Kültür, mantıksal olarak iç içe geçmiş bir simgeler kümesi midir, yoksa ulaşılmak istenen toplumsal nitelikleri dayatan bir değerler toplamı mıdır? Kültür, kutsal ve kutsal olmayan hakkında duygu yüklü simgelerden mi, yoksa öte dünyadaki kurtuluşa ilişkin metafiziksel fikirlerden mi müteşekkildir?

Bu giriş yazısının bir amacı da, bu savların her birinin hakikatin bir öğesini taşıdığını göstermektir. Kültürü, öznel anlama başvurmadan anlamamız mümkün değildir, ama kültürü toplumsal ve yapısal kısıtlara başvurmadan anlamamız da mümkün değildir. Toplumsal davranışı yorumlayabilmek için önce onun, kendi icadı olmayan kodları izlediğini kabul etmemiz gerekir; öte yandan, insanın yaratıcı gücünün her kültürel kod için değişken bir çevre yaratabildiğini de kabul etmeliyiz. Miras aldığımız metafizik idealar modern kültürel yapılar için ayrıştırılamaz bir ağ oluşturur; yine de iktidar sahibi kesimler, kültürel yapıları, meşrulaştırıcı araçlara dönüştürmeyi genellikle başarır.

Kültür ve toplum karmaşık sorunlar içeren konulardır. Bu yüzden kültüre yaklaşımlar arasındaki farklılıklara saygıyla yaklaşılmalıdır. Kültür yalnızca belli bir ekolün, hatta belli bir disiplinin çerçevesi içinden incelenemez. Antropoloji, tarih, siyaset bilimi, toplumbilim, felsefe, dilbilim, edebiyat çözümlemeleri; her birinin bu çalışmalara önemli katkıları olmuştur. Tartıştığımız farklılıkların her birinin, gerçekliğin bir boyutuna işaret ettiğini kabul edip bu farklılıklara toptan bir bakış attığımız zaman, işaret edilen boyutları birbirleriyle ilişkilendirecek daha genel bir bakış açısına ihtiyaç olduğunu açıkça görürüz. Bu farklılıkları açıkça kuramsal açıdan tartışmaya sunan ve bu tartışmaları kültürel özerklik teması etrafında toplayan bu denemede, genel bakış açılarının içermesi gereken anahtar terimler tanımlanmaya çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

Alexander, Jeffrey C. (1982). *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim.* İkinci cilt: Alexander, *Theoretical Logic in Sociology* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press).

—— (1989a). "Action and Its Enviroments," Jeffrey C. Alexander (hazırlayan) *Action and Its Environments: Towards a New*

Synthesis içinde (New York: Columbia University Press), s. 301-303.

—— (1989b) "Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today," Alexander, *Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology* içinde (New York: Columbia University Press), s. 156-173.

—— (1990) "General Theory in The Postpositivist Mode: The 'Epistemological Dilemma' and the Case for Present Reason," Steven Seidman ve David Wagner (hazırlayanlar), *Postmodernism and Cultural Social Theory* içinde (New York: Basil Blackwell).

—— (1993). "The Promise of a Cultural Sociology: Technological Discourse and the Sacred and Profane, Information Machine," Neil J. Smelser ve Richard Muench, (hazırlayanlar), *Theory of Culture* içinde (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press).

Eisenstadt, S. N. ve M. Curelaru (1976). *The Forms of Sociology: Paradigms and Crises* (New York: Wiley).

Gadamer, Hans-Georg. (1975). *Truth and Method* (New York: Crossroads). [Türkçe baskısı için bkz. *Hakikat ve Yöntem*, çevirenler: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, 2 cilt, Paradigma Yayınevi, 2008, 2009.]

Sahlins, Marhshall. (1976). *Culture and Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press).

Smelser, Neil J. (1959). *Social Change in the Industrial Revolution* (Chicago: University of Chicago Press).

—— (1988). "Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today," Jeffrey C. Alexander (hazırlayan), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* içinde, (New York: Cambridge University Press), s. 1-22.

KÜLTÜRÜ SAVUNMAK

- Wilhelm Dilthey, *İnsan Bilimleri*
- Talcott Parsons & Edward Shils, *Değerler ve Toplumsal Sistemler*
- Antonio Gramsci, *Kültür ve İdeolojik Hegemonya*
- Ferdinand de Saussure, *Göstergeler ve Dil*

1 İNSAN BİLİMLERİ

Wilhelm Dilthey

Bu yazıya, insan bilimleri içinde her tür akıl yürütmeye sağlam bir temel oluşturan koca bir olgu silsilesinden bahsederek başlayacağım. Ortak konular üzerinde çalışıyor olmaları nedeniyle birbiriyle ilintisi bulunan bir grup çalışma alanı, fen bilimleriyle birlikte, doğal bir şekilde, bizatihi yaşama dair sorunlardan doğmuştur. Bu çalışma alanları; tarihi, ekonomiyi, hukuk bilimini, siyaseti, din araştırmalarını, edebiyatı, şiiri, mimarlığı, müziği, felsefi dünya görüşleri ile sistemlerini ve son olarak da psikolojiyi kapsar. Bütün bu bilimler aynı olguya gönderme yapar: Tasvir ettikleri, anlattıkları ve hakkında yargıda bulunup üzerinde kavramlar ve kuramlar geliştirdikleri, insanlıktır.

Değişik alanlardaki olguları kapsıyorlar diye, insan bilimlerini fen bilimlerinden ayırmak mantıken doğru olmaz. İnsanı bir yönüyle ele alan fizyoloji, sonuçta bir bilimdir. Bu iki disiplin sınıfını birbirinden ayırmak için gösterilen sebep, sadece olgulara yaslanmaz. İnsan bilimlerinin, insanın zihinsel özeliklerine yaklaşımı ile fiziksel özelliklerine yaklaşımı farklı olmalıdır. Mevcut durum zaten böyledir.

İnsan bilimlerinde, ele alınan konunun kendisinden kaynaklanan bir eğilim iş başındadır. Dil araştırmaları kelimelerin ve cümlelerin anlambilimini olduğu kadar, konuşma organlarının fizyolojisini de ele alır. Barutun kimyasal etkileri, hem modern savaşın bir parçasıdır hem de onun dumanı altında kalan askerlerin ahlaki niteliklerinin bir parçası. Ancak, bizim ele aldığımız disiplin kümesinin doğasında bulunan bir eğilim, olayların fiziksel yönlerini, koşulların ve kavrama araçlarının oynadığı role havale eder; üstelik bu disiplinler geliştikçe söz konusu eğilim de güçlenmektedir. Düşünmeye doğru dönüştür bu; dışsal olandan içsel olana doğru anlama devinimidir. Bu eğilim, içinden çıkıp serpildiği zihinsel içeriği kavrayabilmemiz

---

"The Construction of the Historical World in the Human Studies," Wilhelm Dilthey, *Selected Writings* içinde, H. P. Rickman (hazırlayan), Londra: Cambridge University Press, 1976, s. 170-192.

için yaşama dair her dışavurumdan faydalanır. Tarih sayesinde ekonomik faaliyetlerinin, yerleşim alanlarının, savaşların ve devletlerin nasıl ortaya çıktığını öğreniriz. Okuduklarımız ruhumuzu görkemli imgelerle doldurur ve bize, bizi sarmalayan tarihsel dünya hakkında bilgi verir. Ancak bu anlatılarda duygularımızı esas harekete geçiren, duyularımızla erişemediğimiz ve sadece içe dönük olarak deneyimleyebildiğimizdir; bu, kendisinden kaynaklanan dış olaylara içkindir ve aynı oranda kendisi de bu dış olaylardan etkilenir. Sözünü ettiğim eğilim, hayata dışarıdan bakmak üzerine değil, hayatın kendisi üzerine kuruludur. Hayatta değerli olan her şey deneyime dayalı olanın içinde bulunur ve tarihin bütün dış gürültü patırtısı onun etrafında döner: Doğaya yabancı erekler türer ondan. İrade, gelişmeye ve örgütlenmeye çabalar. Yalnızca yaratıcı, sorumlu ve özerk bir şekilde içimizde kımıldanan aklın dünyasında hayatın bir değeri, amacı ve anlamı vardır.

Bütün akademik çalışmalarda iki eğilimin öne çıktığı söylenebilir.

İnsan, doğa tarafından belirlendiğini görür; doğa, aralıklı ve dağınık zihinsel süreçlere kucak açar. Bu şekilde ele alındığında zihinsel süreçler, fiziki dünyanın büyük metni içinde bir ara değer bulma çabası olarak ortaya çıkar. Öte yandan, dünyayı bir uzam olarak kavrayışımız, tekbiçimliliğe ilişkin en başından beri güvenmek zorunda olduğumuz bilgimizin temelini oluşturur. Fiziki dünyayı, doğanın yasalarını inceleyerek denetleyebiliriz. Bu yasalar ancak doğayı deneyimleme biçimimizi, onunla olan ilişkimizi ve doğayı yaşama keyfimizi geri çekip, uzay, zaman, kütle ve hareket bağlamlarında dünyanın soyut olarak kavranışını öne çıkardığımızda keşfedilebilir. Bütün bu etkenler, insanın kendisini silerek ve böylelikle sadece izlenimlerinden yola çıkarak, yasalarca yönetilen bir yapı olan o büyük nesneyi, yani doğayı, haritalamasına olanak sağlar. Böylece doğa, insan için gerçekliğin merkezine yerleşir.

Ancak, aynı insan sonra hayata, yani kendine geri döner. Sayesinde doğaya ve hayata erişebildiğimiz, anlamın, değerin ve amacın yegâne kaynağı olan deneyime geri dönmek, akademik çalışmaları belirleyen öteki büyük eğilimi oluşturur. Bu eğilimden ikinci bir merkez ortaya çıkar. Bu ikinci merkez insanın başına gelen her şeye, yarattıklarına ve yaptıklarına, sayesinde hayatını sürdürdüğü amaçlar dizgesine ve bireyleri bir araya getiren toplumsal örgütlenmeye bir bütünlük kazandırır. Bu noktada anlama yetisi, duyular tarafından erişilmez olana ulaşmak için insan tarihinin gözlemlenebilir olgularına nüfuz eder ama yine de dış olguları etkiler ve kendini onlar aracı-

lığıyla ifade eder.

İlk eğilim zihinsel bağlamları dilde, kavramlarda ve bilimin yöntemlerinde ele geçirmeyi hedefler ve böylece kendine yabancılaşır. İkincisi ise, insani olayların gözleme açık dış süreçlerinde tezahür eden gözlemlenemez içeriği araştırmayı ve üzerinde düşünmeyi amaçlar. Tarih, insan üzerine yapılan çalışmalar sayesinde insanın uzak hedefi olan kendini tanımaya gittikçe yaklaştığını göstermektedir.

Devletleri, kiliseleri, kurumları, görenekleri, kitapları ve sanat eserlerini ele almamız gerektiğinde, yukarıda saydıklarımızın, tıpkı insanın kendisi gibi, dışarıda olan ve duyular tarafından algılananlar ile içeride olan ve ulaşılamayan şeyler arasında her zaman bir ilişki barındırdığını fark ederiz.

Bu aşamada yapmamız gereken, sözünü ettiğimiz iç tarafın ne olduğunu belirlemek olmalıdır. İçeriye dair bilgimizi psikolojiyle özdeşleştirmek çok yapılan bir hatadır. Bu genel hatayı ortadan kaldırmak için aşağıda birtakım noktalara dikkat çekeceğim.

Hukukun donanımını oluşturanlar aygıtlar –belirli bir zamanda ve mekânda kitaplar, hâkimler, davacılar ve davalılar– her şeyden önce, söz konusu aygıtı etkin kılan belirli bir amaca yönelik bir yasalar sisteminin dışavurumudur. Belli bir amaç taşıyan bu sistem, bireysel iradelerin muğlak olmayan, dışsal bir şekilde düzenlenmesine yöneliktir: Bu sistem, kusursuz bir yaşamın koşullarını zor kullanarak mümkün olduğunca yaratmaya çalışır ve bireylerin birbirleriyle, şeylerle ve genel iradeyle olan ilişkileri bağlamında iktidar alanlarının sınırlarını belirler. Bu yüzden hukuk, onları uygulayacak topluluğun iktidarı tarafından desteklenen yaptırımların biçimini almak zorundadır. O halde, verili bir zamanda ve belirli bir topluluk içinde yürürlükte olan hukuku tarihsel olarak kavramak için dış donanımdan yola çıkıp tezahür ettiği unsura, yani toplu iradenin üretip yürürlüğe koyduğu yasal zorunlulukların düşünsel sistemine varmak gerekir. Ihering,[1] Roma hukukunun ruhunu bu açıdan ele alır. Onun bu hukukun ruhunu kavrayış tarzı, psikolojik içgörüden kaynaklanmaz. Bu kavrayışa, zihnin yaratmış olduğu, kendine ait bir modeli ve yasası olan bir yapıya geri dönüş yoluyla ulaşılmıştır. Hukuk bilimi, Corpus Juris'te [Hukuk Külliyatı] yer alan bir bendin yorumundan, Roma hukukunun bütünüyle kavranışına ve buradan da yasal sistemlerin karşılaştırılmasına kadar bunun üzerine kuruludur. Dolayısıyla, hukuk, dış olguların ve olayların dolayımıyla ve

---

[1] R.V. Ihering. Roma hukuku konusunda Alman bir uzman, 1818-92.

bunların içinde seyrini izlese de, hukuk biliminin inceleme konusu, bu olgu ve olaylarla özdeş değildir. Bu olgular sadece hukukla ilgili oldukları oranda hukuk biliminin konusunu teşkil ederler. Suçlunun ele geçirilişi, şahitlerin hastalık durumu ya da infazın yürütülüş biçimi patolojinin ve teknolojinin ilgi alanına girer.

Bu durum estetik için de geçerlidir. Bir şairin eseri önümde durur. Bu eser harflerden oluşur, dizgiciler tarafından hazırlanır ve makineler tarafından basılır. Ama edebiyat tarihi ve eleştirisi yalnızca sözcüklerin atıfta bulundukları örüntülerle ilgilenir; şairin aklındaki süreçlere değil –ki bu belirleyicidir– bu süreçleri yaratan ama aynı zamanda onlardan ayrılabilecek olan yapıya eğilir. Bir tiyatro metninin yapısı, ele aldığı konunun, yarattığı şiirsel ruh durumunun, kurgusunun ve sunum biçimlerinin özel bileşiminde yatar. Bu unsurların her biri, şiir sanatına içkin bir yasaya uygun olarak esere katkıda bulunur. Bu yüzden edebiyat tarihinin ya da eleştirisinin ana ilgi alanı, şairin ya da okurunun zihinsel süreçlerinden tamamen farklıdır. Aklın yarattığı bir yapı oluşur ve duyuların dünyasına girer: Bizler bu yapıyı ancak o dünyaya nüfuz ederek anlayabiliriz.

Bu örnekler, ele alınan disiplinlerin konularına, doğalarına ve fen bilimleriyle aralarındaki farklara ışık tutar. Bu disiplinlerin inceleme konuları da aynı şekilde, deneyimle edinildikleri halleriyle izlenimler değil, bu izlenimleri düzene sokmak için aklın bilişsel yetileri tarafından yaratılan nesnelerdir.[2] Her iki durumda da nesne, olgular tarafından dayatılan yasaya göre yaratılır. Bu noktada söz konusu disiplinlerin her iki grubu da mutabıktır; ancak bu disiplinler, inceleme konularının nasıl bir biçim alacağı, yani kendilerini oluşturan yöntemlerin ne olacağı hususunda birbirlerinden ayrılırlar. Birinde zihinsel bir nesne anlama yetisinde ortaya çıkarken, ötekinde fiziki bir nesne bilgi düzeyinde belirir.

Artık anlamı açıklığa kavuştuğuna göre, *Geisteswissenschaften* sözcüğünü telaffuz edebiliriz. On sekizinci yüzyılda bu disiplinler için ortak bir isim bulma ihtiyacı ortaya çıktığında, manevi bilimler, *Geisteswissenschaften,* hatta kültür bilimleri olarak adlandırılmışlardı. Değişik adlar kullanılmış olması, bu tabirlerden hiçbirinin, atıfta bulundukları disiplinler için yeterince uygun olmadığını gösterir. O yüzden bu noktada, sözcüğü ne anlamda kullandığımı belirtmek

---

[2] Burada Dilthey bu tür durumları değerlendirirken "bir masa görmek" gibi vakaların anlatımında –görgül yaklaşımın karşıtı olarak– Kantçı yaklaşımı benimser.

isterim. Benim kullandığım anlamıyla bu sözcük, Montesquieu yasaların ruhundan, Hegel nesnel akıldan, ya da Ihering Roma hukukunun ruhundan söz ederken neyi kastetmişse, benim kastettiğim anlam da budur. Bu ifadenin faydasını diğerlerininkilerle karşılaştırmak ise daha sonra mümkün olacaktır.

Artık insan bilimlerine ilişkin bir tanım verebilmenin son koşulunu da yerine getirebiliriz. İnsan bilimleri, fen bilimlerinden belirli bariz özellikleri bakımından ayırt edilebilir. Bu özelliklerin bulunabileceği yer, zihnin tavırlarıdır; daha önce betimlediğimiz üzere, söz konusu zihinsel tavırlar, insan bilimlerinin ana konusuna bilimsel bilginin konusundan oldukça farklı bir biçim kazandırır. Duyular aracılığıyla algılanan insanlık, sadece bilimsel olarak açıklanabilir fiziki bir olgudur. İnsanlık, ancak insani halleri deneyimlediğimiz, onları ifade ettiğimiz ve bu ifade biçimlerini anladığımız zaman insan bilimlerinin inceleme konusu olur. Hayat, dışavurum ve anlama yetisi arasındaki karşılıklı ilişki, yüz ve beden mimiklerini ve sözcükleri, özetle, insanların birbirleriyle iletişim kurarken kullandıkları her şeyi kapsar. Aynı zamanda yazarının ima ettiği derin anlamı açığa vuran kalıcı zihinsel yaratımları ve toplumsal yapılarda zihnin kalıcı nesnelleştirmelerini de içerir; ortak insan doğası kuşkusuz bu yapılarda görünür. Ruhsal-fiziksel bir birim olarak insan bile kendini ancak bu karşılıklı dışavurum ve anlayış ilişkisi aracılığıyla bilebilir; kendisinin farkına şimdinin içinde varır; belleğinde kendisini bir zamanlar var olmuş bir şey olarak tanır; ama ne zaman dikkatini kendi üstüne çevirerek ruh hallerine tutunmaya ve onları bu şekilde kavramaya çalışsa, kendi kendini tanımaya dair bu içebakış yöntemi, dar sınırlarını belli eder: İnsana yalnızca kendi eylemleri, yaratımları ve bunların diğer insanlar üzerindeki etkileri kendi hakkında bir şeyler öğretir. İnsan da bu yüzden kendisini tanımaya sadece anlığın dolambaçlı yolundan geçerek ulaşabilir. Bir zamanlar ne olduğumuzu ve şu andaki halimize nasıl geldiğimizi, geçmişte nasıl davranmış olduğumuza, hayatımızı ne şekilde planlamış olduğumuza, izlemiş olduğumuz meslek yaşamamıza bakarak çıkarırız. Eski, unutulmuş mektuplara ve uzun zaman önce hakkımızda verilmiş olan yargılara başvurmak zorunda kalırız. Kısaca, kendimizi sadece anlama yetisi yoluyla kapsamlı bir şekilde bilebiliriz: Ama fiilen deneyimlediğimizi, bize ve başkalarının hayatlarına ait her dışavuruma yansıtmadığımız sürece ne kendimizi ne de başkalarını anlayabiliriz. Böylece insan, ancak ve yalnızca deneyimi, dışavurumu ve anlama yetisini birbiriyle ilişkilendirdiğimiz zaman, insan bilimlerinin konusu olur. Bu bilim-

lerin ayırt edici özelliği bu bağlantıdır; bu bağlantıyı temel alırlar. Bir disiplinin inceleme konusuna hayat, dışavurum ve anlama yetisi arasındaki bağlantı üzerinden yaklaşabiliyorsak, o disiplin ancak o zaman insan bilimlerinin alanına dahil edilebilir demektir....

Nesneleri kavrama, zamansal bir süreçtir ve bu yüzden bellekten resimler barındırır. Zaman ilerledikçe ve deneyim birikip bizden sürekli uzaklaştıkça, hayatın içinden geçişimizi hatırlarız. Aynı şekilde öteki insanları anlayışımız da onların içinde bulundukları koşullarla ve farklı hallerdeki imgeleriyle ilgili anılar üretir. Dış olgulara, olaylara ve kişilere dair bütün bu anılara, ait oldukları bağlamın ne olduğuna dair bir algı eşlik eder hep. O halde bireyin hayat bilgisi, birikmiş olandan çıkarılan genellemeden, tümevarıma denk yöntemlerden doğar. Bu tümevarım yönteminin temel aldığı vakaların sayısı hayat boyunca sürekli olarak artar ve oluşturulan genellemeler sürekli olarak tashih edilir. Kişinin hayat bilgisine atfedilebilir olan kesinlik, bilimsel geçerlilikten farklıdır, çünkü bu genellemeler belirli bir yöntem uyarınca oluşturulmadıkları gibi, biçimselleştirilemezler de.

Kişinin hayata ilişkin bilgisini renklendiren bireysel eğilimler, ortak deneyim tarafından düzeltilip genişletilir. Ortak deneyim lafıyla kastettiğim şey, tutarlı insan topluluklarında ortaya çıkan müşterek inançlardır. Bu inançlar ise hayatın gidişatına dair değerlendirmeler, değer yargıları, davranış kuralları, amaçların ne olduğuna ilişkin tanımlar ile neyin iyi olduğuna dair kabullerdir. *Ortak* yaşamın ürünleri olmaları bunların tipik niteliğidir ve toplulukların hayatı kadar bireylerin hayatlarını da yönlendirirler. Âdet, gelenek, kamuoyu gibi biçimler alır, bireyleri ve onların deneyimlerini *etkilerler*; çünkü toplum sayıca üstündür ve bireyden daha uzun süre yaşar; dolayısıyla, bu güç genelde bireyin iradesinden daha üstündür....

Bireylerin hayatları, başka insanlarla, etraftaki nesnelerle ve çevreleriyle kurdukları ilişkiler üzerinden sonsuz bir şekilde zenginleşir. Ancak her birey aynı zamanda ilişkiler ağının kesiştiği bir noktadır; bu ilişkiler bireylere nüfuz eder, onların içinde var olur, ama aynı zamanda onların yaşamlarını aşar ve hayat verdikleri içerik, değer ve amaçlar aracılığıyla kendilerine özgü bağımsız bir varoluş ve gelişim çizgisi kazanırlar, dolayısıyla bir tür idealleştirilmiş özne olurlar. Bir çeşit gerçeklik bilgisi, bu ilişkilerin bünyesine içkindir; değerlendirmeye yönelik bakış açıları gelişir içlerinde; amaçlar yine onların içinde vücut bulur; zihinde kurulmuş bir dünya bağlamında bir anlam taşırlar.

Parçalarını bir araya getirecek örgütlenmeden yoksun kimi kül-

tür sistemleri için, mesela sanat ve felsefe, zaten söz konusudur bu durum. Ancak örgütlü teşekküller de oluşabilir. Ekonomik yaşam kendi teşekküllerini üretir, bilim kendi araştırma merkezlerini oluşturur, dinler en güçlü kültürel örgütlenmeleri meydana getirir. Topluluklar içinde ortak hedeflerin en çok öne çıktığı kurumlar aile, devlet ve bunlar arasında kalan çeşitli ara biçimlerdir...

Hayat ile insan bilimleri arasındaki bu doğrudan ilişki, beşerî bilimler içinde hayatın eğilimleri ile bilimin hedefleri arasında bir tür çatışmaya yol açar. Tarihçiler, iktisatçılar, hukuk eğiticileri ve din öğrencileri, etkilemek istedikleri hayat ile sürekli ilişki içindedir. Tarihî kişilikleri, kitlesel hareketleri ve eğilimleri kendi yargılarına tabi kılmak isterler; yargıları da bireysellikleri, üyesi oldukları ulus ve içinde yaşadıkları çağ tarafından koşullanır. Nesnel olduklarını düşündükleri zamanlarda bile görüşleri, ufukları ölçüsünde önceden belirlenmiştir. Çünkü, geçmiş kuşaklara ait kavramlar çözümlendiğinde, bu kuşakların varsayımlarından türeyen bileşenler içerdikleri ortaya çıkar. Yine de her bilim bir geçerlilik iddiası taşır. Eğer tam anlamıyla bilimsel bir insan bilimi alanı olacaksa, daha bilinçli ve daha eleştirel bir geçerlilik anlayışı hedeflenmelidir.

İnsan bilimlerinin mantığında yakın zamanlarda ortaya çıkan bilimsel ayrılıkların birçoğu bu iki eğilim arasındaki çatışmadan kaynaklanır.... Bence bu uyuşmazlığın çözümü, tarihsel dünyayı, kendi kendini merkez alan bir etkileşim sistemi olarak anlamaktan geçmektedir: Bu sistemin içinde yer alan etkileşim sistemlerinin her biri, kendi değerlerini öne sürmek ve gerçekleştirmek yoluyla kendi merkezini içinde barındırır ama tüm bu sistemler, yapısal olarak bir bütüne bağlıdır; bu bütün içinde, koca bir toplumsal-tarihsel dünya ağının anlamı bireysel parçaların öneminden doğar. Bu yüzden, geleceğe yansıtılmış her değer yargısı ve her amaç, münhasıran bu yapısal ilişkiler üzerine inşa edilmelidir. Bu ideal ilkeye, aşağıda, insan bilimlerinin kendi aralarındaki bağlantılara dair bazı genel saptamalarla yaklaşıyoruz....

Her ne kadar deneyim bize, hayatın gerçekliğinin birçok girdi çıktısını sunsa da, biz sadece tek bir şeyi, kendi hayatımızı biliriz. Bu ise benzersiz bir bilgidir ve hiçbir mantıki yardım, bu kısıtı aşmamızı sağlayamaz, çünkü söz konusu kısıtın kökeni onu deneyimleme biçimimizde yatar. Sadece anlık, bireysel deneyim üzerindeki kısıtı aşabilir ve kişisel deneyimlere hayat bilgisi özelliği kazandırabilir. Birçok insana, zihinsel yaratıma ve topluluğa uzanarak, bireysel hayatın ufkunu genişletir ve insan bilimlerinde ortak olandan genel olana

giden yolu açar.

Karşılıklı anlayış, bireylerin müşterekleri konusunda bize teminat verir. Bireyler birbirlerine ortak, başka bir ifadeyle, benzer ya da özdeş özelliklerle bağlıdır. Bu ilişki aynı zamanda insan dünyasının bütününe nüfuz eder. Söz konusu ortak bağlar aklın birliği, duygusal düzlemde duygudaşlık ve sorumluluk bilinciyle birlikte haklara ve görevlere duyulan karşılıklı sadakatte ifadesini bulur.

Kişilerin müşterekleri, insan bilimlerinde özel ile genel arasındaki bütün ilişkilerin başlangıç noktasıdır. İnsanların müştereklerine dair temel bir deneyim, zihnin inşa ettiği dünyanın bütününe nüfuz eder; bu deneyim üzerinden bölünemez bir benlik bilinci ile başka insanlarla benzerlik, insan doğasının özdeşliği ve bireysellik birbirlerine bağlanır. Bu, anlama yetisinin ön kabulüdür. Anlama yetisi sayesinde elde edilen yöntembilimsel kesinliğin derecesi, bu ilişkiye dair kavrayışa zemin oluşturan genel hakikatlerin meydana çıkmasına bağlıdır.

O halde yukarıda verdiğimiz örnek, anlama yetisine dair ikili ilişkiyi resmeder. Anlama yetisi, deneyimin var olduğu önkabulünden yola çıkar ve deneyim ancak anlama yetisi bizi deneyimin dar görüşlülüğünden ve öznelliğinden alıp bütün ve genel olana götürdüğünde hayat bilgisine dönüşür....

Anlama yetisinin bütünlüğü –deneyimin öznelliğinin aksine– hayata ilişkin nesnelleştirilmeleri ifşa eder. Hayatın nesnelleştirildiğinin, yani pek çok yapısal sistem türü içinde dışsallaştırıldığının farkına varmak, insan bilimleri için ilave bir zemin oluşturur. Birey, cemiyetler ve içine hayatın ve zihnin girdiği yapıtlar, zihnin dış âlemlerini oluşturur. Hayatın bu tezahürleri, dış dünyada kendilerini anlığa sundukları halleriyle, sanki zaten doğanın sunduğu bağlamda gömülü halde mevcuttur. Zihnin dışsal gerçekliği tüm heybetiyle bizi her zaman çevreler. Bu, aklın duyular dünyasındaki bir tezahürüdür; uçup giden bir ifadeden bir anayasanın ya da kanunun yüzyıllık hakimiyetine kadar uzanır. Her bir ifade bu nesnel akıl âleminde ortak bir özelliği temsil eder. Her sözcük, her cümle, her mimik ya da nezaket kuralı, her sanat eseri ve her siyasi eylem, onlar aracılığıyla kendilerini ifade eden insanlar ile onları anlayanlar arasında ortak bir yön bulunduğu için kavranabilir; birey her zaman ortak bir alanda deneyim yaşar, düşünür ve eyleme geçer, ve ancak orada anlar. İdrak edilen her şey, sanki böylesi ortak özelliklerden türemiş olan aşinalığın damgasını taşır. İşte bizi sürekli olarak çevreleyen böyle bir iklimde yaşamaktayız, bunun içine dalmış haldeyiz. Bu tarihsel

ve anladığımız dünyada kendimizi evimizde hissederiz; buradaki her şeyin anlamını ve uyandırdığı hissi anlarız; bizatihi bizler, bu ortak alana terkip edilmişizdir.

Üzerimizde etki sahibi olan dışavurumların değişmesi, bizi yeni kavrayışlara davet eder, ama her yeni dışavurum ve ona dair kavrayış aynı zamanda ötekilerle bağlantılı olduğu için, doğal olarak anlama yetimiz bizi verili olan tikelden genele taşır. Benzer olanlar arasındaki ilişkiler arttıkça, anlaşılmış olanın ortak özelliklerinde zaten barınan genelleme olanakları da büyür.

Anlama yetisi, hem sınıflandırmayı hem de genellemeyi belirleyen hayatın nesnelleştirilmesinin bir başka özelliğinin de altını çizer. Hayatın nesnelleştirilmesi kendi içinde pek çok farklılaşmış sistem barındırır....

Özetleyecek olursak, insan bilimlerinin konusu hayatın nesnelleştirilmesidir. Ancak bu nesnelleşme, bizim anlayabildiğimiz bir şeye dönüştüğü ölçüde, içte olanın dışta olanla ilişkisini içinde barındırır. Bundan dolayı, anlıkta bu nesnelleştirme her zaman, kişinin kendi iç dünyasının farkına vardığı ve başkalarınınkileri de yorumlamayı başardığı bir deneyimle ilişkilidir. Eğer insan bilimlerinin olguları bütün bunları içinde barındırıyorsa, esnek olmayan ve yabancı olan her şey, fiziksel dünyanın imgelerine ait oldukları için, bu olguların düşünsel alanının dışına çıkarılmalıdır. Her olgu insan yapımıdır, o yüzden de tarihseldir; anlaşılırdır ve belli ortak özellikler taşımaktadır; bilinir, çünkü anlaşılmıştır; çok katmanlı bir sınıflandırma içerir, çünkü her dışavurumun daha üst bir anlama yetisi tarafından yorumlanması böyle bir sınıflandırmaya dayanır. Dışavurumların sınıflandırılması insan bilimlerinin olgularında zaten kök salmıştır.

Böylece insan bilimlerine ait kavramlar tamamlanmış oluyor. Kapsamları, anlama yetisinin kapsamıyla özdeştir ve anlama yetisinin mevzusu da her zaman hayatın nesnelleştirilmesi olmuştur. Dolayısıyla, hayatın dış dünyada nesnelleştirilmesi, beşerî bilimlerin kapsamını belirler. Zihin ancak kendi yarattığını idrak edebilir.

2 DEĞERLER VE TOPLUMSAL SİSTEMLER

Talcott Parsons & Edward Shils

Eylem kuramı, yaşayan organizmaların davranışlarını çözümlemek için kullanılan kavramsal bir şemadır. Bu kurama göre, canlıların davranışları belirli koşullarda belirli amaçlara yöneliktir, bunun için de enerji tüketimi kurallı bir şekilde düzenlenir....

Her eylem, bir aktörün eylemidir ve nesnelerden oluşan bir durum içinde gerçekleşir. Bir durumu oluşturan nesneler, diğer aktörler ya da fiziksel veya kültürel nesneler olarak düşünülebilir. Her aktörün nesnelerle ilişki kurma sistemi kendine özgüdür ve "yönelimler sistemi" olarak adlandırılır. Bu nesneler, bir amaç, kaynak, araç, engel ya da simge olabilir. Bunlara duygu yatırımında bulunulmuş olabilir, (istenebilir ya da istenmiyor olabilirler) veya farklı anlamlar yüklenmiş olabilir (yani, farklı insanlar için farklı anlamlar ifade edebilirler). Nesneler, kendilerine yüklenen anlamlar ve yapılan duygu yatırımları üzerinden belli bir aktörün yönelimler sistemi içinde örgütlenir....

Eylemler görgül olarak ayrık değildir; "sistemler" dediğimiz bir eylemler öbeği içinde ortaya çıkar. Burada üç farklı sistemle, eylemi oluşturan öğelerin üç farklı örgütlenme kipiyle ilgileniyoruz. Söz konusu öğeler, toplumsal sistemler olarak, kişilikler olarak ya da kültürel sistemler olarak örgütlenmiştir. Her ne kadar bu üç kip kavramsal olarak somut toplumsal davranışlardan soyutlanmış olsa da, bu üç soyutlamanın görgül göndergeleri aynı düzlemde düşünülemez. Toplumsal sistemler ve kişilikler, güdülü eylemlerin örgütlenme kipleri olarak anlaşılır (toplumsal sistemler, aktörlerin karşılıklı eylemleri etrafında örgütlenmiş *güdülü* eylem sistemleridir; kişilikler ise güdülenmiş eylemin canlı organizma etrafında örgütlendiği sistemlerdir). Öte yandan, kültürel sistemler simgesel örüntülerden oluşan sistemlerdir (bu örüntüler bireysel aktörler tarafından yaratılıp veya açığa

---

"Values, Motives, and Systems of Actions," Parsons ve Shils, (hazırlayanlar), *Towards a General Theory of Action* içinde, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951, s. 53-60, 105-6, 159-79, © 1979 Helen W. Parsons.

vurulup, toplumsal sistemler arasında yayılma, kişilikler arasında ise öğrenme yoluyla aktarılırlar)....

Bir *kültürel sistem*in özellikleri şöyle sıralanabilir: (1) Bu sistemi oluşturan, aktörler arası etkileşimlerin ya da tek bir aktörün eylemlerinin örgütlenmesi değil, aktörün seçimlerine yön veren ve aktörler arası etkileşim türlerini sınırlayan değerler, normlar ya da simgelerin örgütlenmesidir. (2) Bu nedenle kültürel sistem, toplumsal sistem ya da kişilik manasında bir görgül sistem değildir, çünkü burada saydığımız diğer sistemlerin öğelerinin farklı bir şekilde soyutlanışını temsil eder. Ancak, bu öğeler, fiziksel simgeler olarak bağımsız bir şekilde var olabilir ve bir görgül eylem sisteminden diğerine aktarılabilir. (3) Bir kültürel sistem içinde, düzenleyici norm kalıpları (ve somut aktörlerin seçimlerine yön veren diğer kültürel öğeler) birbiriyle ilişkisi olmayan ya da rasgele öğelerden oluşturulamaz. Yani, eğer kültür sistemi, bir görgül eylem sisteminin örgütlenmesinde tezahür edecekse, belirli bir derecede tutarlılık göstermelidir. (4) Dolayısıyla, kültürel sistem bir kültür örüntüsünü ifade eder ve bu örüntü, her farklı parçası birbiriyle ilişki içinde olan değer sistemleri, inanç sistemleri ve anlatımsal simge sistemlerini oluşturur.

Toplumsal sistemler, kişilik sistemleri ve kültürel sistemler eylem kuramının eleştiri malzemesidir. Toplumsal ve kişilik sistemlerinin kendileri birer aktör olarak algılanır; bu aktörlerin eylemi ise farklı durumlar içinde ortaya çıkan, enerji harcanmasına neden olan ve normatif olarak düzenlenen eylemlerdir, bir amaca yönelmişliği ya da ihtiyaçların tatminini tarif ederler. Üçüncü tip sistemin çözümlenmesi ise eylem kuramı açısından önemlidir, çünkü değer standartları sistemleri (eleme ölçütleri) ile diğer kültür örüntüleri, toplumsal sistemler içinde *kurumsallaştırıldıklarında* ve kişilik sistemlerince *içselleştirildiklerinde*, aktörün ihtiyaçlarının seçim yapmaya izin verdiği her durumda, hem amaçlara yöneliş konusunda hem de araçların ve anlatımsal eylemlerin *normatif düzenlenişi* konusunda aktöre kılavuzluk eder....

Değer-yönelim terimi, aktörün yöneliminin çeşitli veçhelerine işaret eder; aktörün seçim yapmasını olanaklı kılan ya da gerektiren her rastlantısal durumda aktörün yönelimi, onu belirli seçim normlarını, standartlarını, ölçütlerini gözetmeye iter. Bir aktör, araç nesneleri veya amaç nesneleri arasında seçim yapmak zorunda kaldığında, ihtiyaç temayüllerinden hangisini gidereceğini ya da bunu ne oranda yapacağını düşünmek zorunda kaldığında, yani bir seçim yapmak zorunda olduğu her anda, değer-yönelimleri onu belirli normları uy-

gulamaya teşvik eder. Bu normlar, seçimlerinde ona kılavuzluk eder. Kişinin, mevcut seçenekler arasından seçim yapma sürecinde belirli kuralları gözetmesini sağlayan değer-yönelimleri rasgele değildir; aksine, bireyi bazı düzenli kural kümelerine bağlayan değer-yönelim sistemleri oluşturma eğilimindedir (böylece kurallar birbirleriyle çelişmez). Kültürel bağlamda baktığımızda, düzenli kural kümelerini ya da standartlarını, sanki öylece varlarmış gibi, aktörden soyutlanmış olarak görürüz. Halbuki, kendi değer-yönelimleri üzerinden kendisini bu standartlara ve bu kurallara vakfeden, bunları gözetme ihtiyacı temayülünü içinde taşıyan, aktördür. Dolayısıyla, her kültür bir standartlar kümesi içerir. Bir bireyin değer-yönelimi, onun bu standartlara bağlılığıdır. Değer-yönelimleri standartlarına duyulan bağlılığa dair çözümlememiz iki durumda da aynı olabilir....

Benlik (ego) ve öteki-ben (alter-ego) arasındaki etkileşim en temel toplumsal sistem biçimidir. Bu etkileşimin özellikleri bütün toplumsal sistemlerde daha karmaşık biçimlerde bulunur.

Etkileşim halindeyken benlik ve öteki-ben birbirleri için birer yönelim nesnesi teşkil ederler Buradaki yönelim, toplumsal olmayan nesnelere yönelimden iki temel şekilde ayrılır. Öncelikle, benliğin eyleminin ürünü (örneğin amaca ulaşmadaki başarı), öteki-benin verdiği tepkiye göre belirlenen bir olumsallıkta olduğu için, benlik yalnızca öteki-benin muhtemel *aleni* davranışına yönelmiş hale gelmez; aynı zamanda kendi davranışıyla ilgili olarak ikinci benliğin beklentisi olduğunu düşündüğü şeye de yönelir; çünkü benlik, öteki-benin beklentilerinin onun davranışlarını etkilemesini bekler. İkincisi, bütünleşik bir sistemde ötekinin beklentilerine yönelme, karşılıklı ya da birbirini tamamlayıcı niteliktedir.

Müşterek bir simgeler sistemi üzerinden iletişim kurmak bu beklentilerin karşılıklı ve birbirlerinin tümleyicisi olmalarının ön koşuludur. Öteki-ben için mümkün olan seçeneklerin iki bakımdan belli bir istikrar göstermesi gereklidir: Öncelikle, öteki-ben için gerçekçi imkânlar olarak; ikincisi, bunların benlik için ifade ettikleri anlamlar açısından. Bu istikrar hali, her ikisi de sürekli değişen ve hiçbir zaman tam olarak birbirine özdeş olmayan benliğin ve öteki-benin verili, tikel durumlarının genelleştirilmesini önceden varsayar. Bu tür genellemeler ortaya çıktığında ve benlik ile öteki-ben için eylemler, mimikler ya da simgeler az çok *aynı* anlama gelmeye başladığında, artık bu ikisi arasında ortak bir kültürden bahsedebiliriz; aralarındaki etkileşime bu ortak kültür aracılık eder.

Dahası, bu ortak kültür ya da simgeler sistemi aktörler için bazı

bakımlardan kaçınılmaz olarak normatif anlamlar taşır. Sistem var olduğu andan itibaren, içerdiği kurallara uyulması, benliğin öteki-ben tarafından "anlaşılabilmesi" için zorunlu bir koşuldur, yani benliğin, beklediği türden bir tepkiyi öteki-benden elde etmesini mümkün kılmak anlamında. Bu ortak kültürel simgeler kümesi, içinde her iki tarafın da olumsal eylemlerinden oluşan bir kümenin meydana geldiği ortam haline gelir; öyle ki, eşzamanlı olarak, benliğin gerçekleştirebileceği eylemlerin karşılığı olacak şekilde öteki-benin payına düşen *uygun* tepki yelpazesinin ne olduğuna ilişkin bir tanım (ve tersi) ortaya çıkar. Böylelikle, birbirini tümleyen beklentiler sisteminin istikrarlı hale getirilişinin koşulu, yalnızca benliğin ve öteki-benin *iletişim kurmaları* gerekliliği değil, aynı zamanda her ikisinin de birbirinin eylemlerine *uygun şekilde tepki* vermesi gerekliliğidir.

Tepkinin tutarlı bir yerindelik gösterme eğilimi, aynı zamanda normatif kalıplarla uyumluluğa doğru bir yönelimdir. Kültür yalnızca bir iletişim simgeleri kümesi değil, aynı zamanda bir eylem *normları kümesidir.*

Benliğin ve öteki-benin güdüleri, etkileşim üzerinden normatif kalıplarla bütünleşir....

Değer-yönelim örüntüleri, kültür olarak tanımlanan şeyin [yalnızca bir parçasını oluşturmasına rağmen] eylem sistemlerinin düzenlenişinde yer alan en önemli kültürel öğeler olarak öne çıkar....

Değerlendirmeye yönelik işlevin öncelikli olduğu [bu gibi] simge sistemleri, "normatif fikirler" ya da "düzenleyici simgeler" olarak adlandırılabilir. Bunlar, aktörün, belli bir kültürel simgeye ya da bu kültürel simgenin sağladığı doğrudan ve içkin faydalara yönelmekte kendini tamamen özgür hissetmekten ziyade, bir sonuçlar ve anlamlar *dengesi* bağlamında kendisini yöneltmeye mecbur hissettiği değer-yönelim standartları ya da değer-yönelim kipleridir. Böylece, aktörün belirli bir simgeler bileşimine yönelişi aynı zamanda bu bileşimi içeren daha geniş bir normatif yönelimler sisteminin buyruklarıyla da uyum içinde olmalıdır. Aksi halde normatif sistem düzeni bozulacaktır....

Değerlendirmede kullanılan simge sistemi: (1) Bilişsel sorunları çözmek için bir standartlar altsistemi; (2) Duygulara ve beğenilere ilişkin sorunları çözmek için bir standartlar altsistemi; (3) sistemin çeşitli birimleri, sistemin çeşitli süreçleri ve bütünlüklü bir sistem içinde yer alabilecek çeşitli başka standart arasında bütünleşme sağlayan bir "manevi" standartlar altsisteminden oluşur....

Görüyoruz ki, manevi değer standartları değer-yönelim örüntü-

lerinin yaygınlaşmış halidir. Bunlar, tüm eylem sistemlerini (ve pek çok altsistemi) tanımlayan ve bütünleştiren düzenleyicilerdir....

Örüntünün tümüyle tutarlı olması ancak bir ideal tipin tarifidir. Somut bir kişilik sistemi ya da bir toplumsal sistem tarafından oluşturulmuş ve uyarınca davranılan manevi standartların tam anlamıyla tutarlı bir örüntüye sahip olması beklenemez; tam olarak görgül bir örüntüye uyması da zaten imkânsızdır. Bu örüntülerde sıklıkla gözlemlediğimiz tutarsızlık, değer-yönelimleri sisteminin toplumsal sistemlere ya da kişiliğe eklemlenememesinden ileri gelen sorunlardan kaynaklanır. Bu, kültürel sistemler ile eylem sistemleri arasındaki ilişkiden ve aynı toplum veya kişilik içinde var olan çok sayıda kültürel altsistemin bir aradalığından doğan görgül bir sorundur.

Nesneler dünyasının stratejik anlam taşıyan kategorilerinin değerlendirilmesi manevi standartlar sisteminin *işlevsel bir zorunluluğudur*. Bu zorunluluk, insan eyleminin doğası tarafından dayatılır. Birincisiyle uyum içinde olması gerekmeyen bir diğer başlıca zorunluluk da sözünü ettiğimiz örüntülerin tutarlılığının azamiye çıkarılmasıdır.[1]

Değerlendirme yönelimi, ancak belirli sınırlar içinde "yeniden yorumlanabilen" ve yaratıcı bir şekilde dönüştürülebilen durumsal olaylarla karşı karşıya gelir. Olayların başına buyrukluğu, özellikle de insanın organik doğasının ve olanaklar ya da kaynakların kıtlığının oluşturduğu odaklar, eylemin karşısına belli işlevsel zaruretler çıkartır. Aktörün, verili bir değer sisteminin tüm kurallarına uygun olacak şekilde bir durumun pragmatik anlamda yüzleşilmesi gereken tüm olgularıyla başa çıkabiliyor olması gerekmez, zaten çoğu durumda bu mümkün de değildir. Farklı değer sistemlerinin, hangi olgunun uygun olduğuna, hangisinin olmadığına, bu olguların ne kadar iyi, ne kadar kötü olduğuna dair seçicilikleri de farklı düzeylerde olacak-

---

[1] Eylem sistemleri işlevsel sistemlerdir; kültürel sistemler ise, bileşenleri arasında işlevsel ilişkilerden çok mantıksal ya da anlamsal ilişkiler bulunan simgesel sistemlerdir. Dolayısıyla, bu iki ayrı sistem tipine özgü olan zorunluluklar da birbirinden farklıdır. Eylem sistemlerinde, sistem bileşenlerine belirli adaptasyonları dayatan zorunluluklar, kıtlık olarak ifade edebileceğimiz birarada bulunmaya yönelik görgül dayatmaların ya da olasılıkların sonucu olarak ve bir canlı organizma olan aktörün özelliklerinin sonucu olarak ortaya çıkar; kültürel sistemlerin içsel zorunlulukları, birarada oluşun uyuşmazlıklarından ya da uyumundan bağımsızdır. Kültürel sistemlerin özelliği tutarlılıktır; kültürel sistemi oluşturan öğeler mantıksal olarak tutarlıdır ya da anlamlı bir uyum sergiler.

tır; ama her değer sistemi için *mesele* yaratan kimi olgular hep olacaktır.[2] Bu gibi olgularla baş etmenin yegâne yolu, aktörün başlıca standartları ne ise, onlarla tutarlılık sergilemeyen standartları temel almaktır.

Toplumsal nesneler sisteminin *olguları* bir bakıma diğer sınıflandırmalara oranla daha kolay şekillendirilebilir. Bu olgular kendileri de büyük oranda, eylem sistemine hâkim olan kültürel sistemin ürünleridir. Dolayısıyla, insan da toplum da bir ölçüde kendi inandığı şeydir. Öteki-benden gelen olumlu tepki, benliğin kendi değerleri üzerinde asla gerilim yaratmaz; böylelikle, ortak değerleri paylaşan etkileşim içindeki çok sayıda birey, tehditlere karşı bu değerleri savunmak için bir anlamda birleşir. Ancak, eğer söz konusu değerler ele alınması gereken eylem sistemlerinin işlevsel zorunluluklarıyla ciddi bir şekilde çelişiyorsa, böyle bir ortak savunmanın etkinliği sınırlı olacaktır. Bu işlevsel zorunlulukların bazıları, somut bir eylem sisteminin mevcut somut yapısının, *hiçbir* değer sisteminin farklı parçaları arasında tam bir uyum oluşturmasına neredeyse imkân tanımaz. Dolayısıyla, bunlar arasında bir tür ayar yapılmalı ya da uyum sağlanmalıdır. Bu uyarlama kiplerinden biri, toplumsal nesneler sisteminin yapısını, daha çok baskı yaratma pahasına, değer sistemine uymaya "zorlama" eğilimidir. Bir diğer uyarlama kipi ise, başat değer sisteminin belli başlı vurgularıyla uyum içinde olmayan değer örüntülerini hoş görmek ve onları toplumsal sistemin içinde farklı ölçülerde kurumlaştırmak ya da kişilik sistemlerinde içselleştirmektir. Değer örüntülerinin tutarsızlıkları, bireyin kendi içindeki savunma mekanizmaları üzerinden, bireyler arasında ise yalıtma ya da ayrıştırma gibi toplumsal denetim mekanizmaları üzerinden düzeltilir.

Toplumsal sistemin işlevsel açıdan önemli bir kesiminin düzenlenip istikrarının sağlanması, belli bir derecede kurumsallaşma olmaksızın mümkün değildir; aynı biçimde, kişiliğin aynı ölçüde önemli bir bölümünün düzenlenip istikrarının sağlanması, değerler içselleştirilmediği takdirde imkânsızdır. Eylem sisteminin, egemen değer sistemi ile uyum içinde olmayan bu kesitlerinde "uyumsal kurumsallaşma" ortaya çıkmaya başlar. Ana değer-yönelim sistemi ve ilgili kurumlarıyla az çok çatışma içinde olan değer-yönelim sistemi

---

[2] Buradaki anlamıyla mesele yaratan olgular, işlevsel olarak yüzleşilmesi şart olan ve aktörün geçerli değer sistemiyle uyuşmayan değer uygulamalarına tepki vermesini gerektiren olgulardır.

kesitinin, eylem sistemiyle bütünleşmesinin özel bir kipi olacaktır. Bunun sonucunda da aşağı yukarı tamamen kurumsallaştırılmış, en çok kabul gören değer sisteminden farklılaşmış değer örüntüleri ortaya çıkacak; bunlar toplumsal sistemde "belirli bir bölgeye özgü" olacak ve zaman zaman yapısal değişim için önemli odaklar oluşturacaklardır....

Değer sistemi içindeki tutarsızlıklar eylem sisteminde, gerek kişisel gerekse toplumsal düzeyde bir gerilime neden olur. Böyle tutarsızlıklar genellikle sistemin bazı kesitlerinde iki ya da daha fazla kümenin kurumsallaştırılmasına ve içselleştirilmesine yol açan tutarsız değer-yönelim örüntüleriyle karşılaşmaya sebep olan tarihsel koşullardan kaynaklanır. Bununla birlikte, bu gerilimin kaynağı, eylem sistemlerinin doğasına içkin olan esas gerilim kaynaklarına eklenir. Gerilimin söz konusu esas kaynağı, tam olarak bütünleşmiş, kendi içinde tutarlı olan *hiçbir* değer-yönelim sisteminin, herhangi bir somut eylem sisteminin işlevsel ihtiyaçlarının tam karşılığı olmayışıdır. Gerilimin kaçınılmaz olduğu göz önünde tutulursa, baskın değer-bütünleşmesinin en yetersiz olduğu ve bu yetersizliklerin telafi edildiği kesitlerde uyumsal bir değer-bütünleşmesi olmalıdır. Bir sistem içinde yer alan eylemin doğasının temelinde bu kaynaşamama var olmasaydı, tarihsel kaynaşamama sorunları ne bu denli keskin olur, ne de bu denli ısrarla kendilerini yenileyebilirdi.

Değer sisteminin eylem sisteminde ve eylem sisteminin değer sisteminde gerilimlere yol açan tutarsızlıkların yanı sıra, bir de eylem sistemlerinin tutarlılık düzeylerini eylemin zaruretlerinin izin verdiği ölçüde yükseltme ve sürdürme eğilimi söz konusudur. Bu eğilimin temelinde, *her türlü* eylem sisteminin altında yatan ve bu sistemleri oluşturan kültürel bileşenlerin bütünleşmesini gerektiren işlevsel düzen ihtiyacı yatar. Düzene duyulan ihtiyaç, en basit ve ilkel biçimiyle rol beklentilerinin tamamlayıcılığında görülür. Düzenin asli özellikleri olan istikrar ve öngörülebilirlik olmadan benlik ve ötekiben birbirlerinin beklentilerine tatminkâr bir biçimde cevap veremez. Buna mütekabil, bir kişilik sistemi içindeki ihtiyaç-eğilimler, hüsranı engelleme ve kaygılılık halini zaptedebilmenin koşulu olarak istikrarlı bir örüntü içinde düzenlenmelidir. Eylem sistemleri içinde böyle bir düzen ihtiyacının var olduğunu teslim etmek, değerlendirmeyi en temel kategorilerden biri olarak ele almamızın en önemli nedenidir. Tutarsız bir değer sistemi eyleme aktarıldığında, sistemde ortaya çıkan gerilimin kökeninde düzene duyulan ihtiyaç yatar.

Demek ki, nispeten istikrarlı eylem sistemlerinde iki eğilim söz

konusudur: Tutarlı değer-yönelim sistemleri kurmak ve bunun karşıtı olarak gerilim yaratacak tutarsız altsistemler oluşturup bunları hoş görmek. Bu iki eğilim arasında, birbirini destekleyen çeşitli mekanizmaların muhafaza ettiği hassas bir dinamik denge oluşturulacaktır. Görgül bakımdan, değer yönelimi, sistemdeki diğer değişkenlere bağlı olan bağımsız bir değişken olarak ele alındığı durumlar dışında özerk değildir. Bir eylem sisteminin temel bileşenleri arasında, değişimin başlatıcısı olarak hiçbir değişkenin nedensellik açısından önceliği yoktur. Sonucun belirleyicisi, sistemin o andaki kuvvetler dengesi olacaktır.....

Eylemin, sadece mevcut değer sisteminin bir sonucu olduğunu öne süren "türemeci" varsayım kabul edilemez. Bu bakış açısının bir diğer kusuru da, değer sisteminin tüm bölümlerinin merkezî izlekler ya da öncüllere dayanan mantıksal çıkarımlarla açıklanabilir olduğunu öne sürmesidir. Bu yüzden, değer-yöneliminin hem işlevsel bütünleşmesini hem de bütünleşme örüntüsünü tasavvur etmek gerekir. İkincisi, yani bütünleşme örüntüsü, verili bir yönelim örüntüsünün veya izleğinin, tüm bir toplumsal sistem içindeki aktörlerin kendilerine özgü değerlendirme tutumlarında ne ölçüde tutarlı bir şekilde tecelli ettiğine işaret eder. İşlevsel bütünleşme ise eylem sistemlerinin değerlerle bütünleşmesine işaret eder ve bu nedenle belli durum ve ilişkiler içinde farklı değer bileşenlerine öncelikler ve imtiyazlar tanır. Bu, toplumsal sistemlerin yapısının temel öğelerinden biridir. Kendi örüntüleri bakımından bütünleşik olmayan standartlar da bu mekanizmalar sayesinde toplumsal sistemin işlerliğini sağlayacak ölçüde bir işlevsel bütünleşmeye kavuşturulmuş olur....

Görmüş olduğumuz gibi, toplumsal sistemde değer bütünleşmesi konusundaki eksikliklerin işlevsel olarak kaçınılmaz oluşu, ille de toplumsal sistemi zedeleyici bir durum değildir; çünkü kişilik sistemlerindeki savunma mekanizmalarının muadili sayılan bir dizi mekanizma, bütünleşik olmama durumunu sınırlandırır ve geri tepmelerini kuşatır. Bu mekanizmalar, toplumsal sistemin sürdürülmesini, yani sistemin çeşitli bölümlerinin birbirinden bağımsız olarak bir arada kalmasını mümkün kılar. Dahası, bu mekanizmalar, birbiriyle uyuşmayan değerlere yönelmiş toplumsal kesimler arasında sınırlı da olsa başka bakımdan bir işbirliği olanağı bile sağlayabilir. Tıpkı kişilikte belirli savunma mekanizmalarının, endişe ve çatışmayı en alt düzeyde tutmak için tehlikeli dürtüleri bilinç seviyesinin altında tutması gibi, toplumsal sistemde de uyumu sağlayan belirli mekanizmalar, birbiriyle çelişen örüntülerin bir arada bulunmasını toplum

içinde her birini farklı bir duruma ve gruba dahil ederek sağlayabilir. Bu nedenle, kurumsallaşmış bir değerler sistemini tümüyle ve her durumda tutarlı bir şekilde uygulanabilir bir sistem olarak ele alan aşırı akılcı ya da doktriner bir yaklaşımın toplumsal sistem üzerindeki etkisi yıkıcı olabilir.

Toplumsal sistemler ve özellikle geniş ölçekli toplumlar kaçınılmaz olarak çok temel bir ikilem içine hapsolmuştur. Bu toplumlar bir yandan, her toplum üyesinin sıkı sıkıya uyduğu ve eylemlerini gerçekleştirirken bağlı kaldığı kurumsallaşmış bir değerler sistemiyle yaşamlarını sürdürebilirler ancak. Öte yandan, onlardan kendi başat değerleri açısından yanlış olan eylemleri hoş görmeleri, ayrıca ödün vermeyi ve uyum göstermeyi kabul etmeleri beklenir. Bunu başaramazlarsa başkaldırı ve geri çekilme ortaya çıkar ve o zamana kadar tesis etmiş olduğu bütünleşme düzeyinde bile sistemin sürdürülebilmesi tehlikeye düşer. Toplumsal sistemlerdeki istikrarsızlığın ve gerilimin başlıca kaynağı, ayrıca toplumsal değişimin en önemli tohumları bu çelişkide saklıdır.[3]

[3] Kuramsal açıdan bu durum aynı zamanda, kültürel değer-yönelimleri sistemlerine ait sorunlarla toplumsal sistemlerin bütünleşmelerine ilişkin sorunları türdeş gören bakış açısını reddetmenin nedenini de açıklamaktadır. Bu ayrıca, özellikle Ruth Benedict ismiyle özdeşleşmiş türden bir değer-yönelimi çözümlemesinin, toplumsal sistemin dinamik süreçlerini çözümlemede tek başına esas alınamayacak oluşunun başlıca nedenini oluşturur.

3 KÜLTÜR VE İDEOLOJİK HEGEMONYA

Antonio Gramsci

Felsefenin, sırf belirli bir uzmanlar tabakasının ya da meslekten sistemli felsefecilerin özel fikrî etkinliği olduğu için tuhaf ve zor bir şey olduğuna ilişkin yaygın önyargının yok edilmesi çok önemlidir. Öncelikle, her bir kimseye özel "kendiliğinden felsefe"nin sınırları ve özellikleri tanımlanarak herkesin "felsefeci" olduğu gösterilmelidir. Bu felsefe: 1. yalnızca dilbilimsel olarak içerikten yoksun sözcüklerin değil, belirli düşüncelerin ve kavramların bütünü olan dilin kendisi içinde; 2. "sağduyu" ve "aklıselim" içinde; 3. halk dini içinde ve dolayısıyla kolektif olarak "folklor" adı altında toparlanan inançlar, batıl inançlar, kanaatler, olan biteni anlama ve ona göre davranma biçimlerine dair bir sistem bütünü içinde yer alır.

"Dil", herhangi bir fikrî etkinliğin en küçük tezahüründe bile belli bir dünya görüşü içerdiğinden, herkesin –kendince ve bilinçsizce de olsa– bir felsefeci olduğu söylendikten sonra, ikinci düzeye, yani farkındalık ve eleştiri düzeyine geçilir. Bir başka deyişle, insanın, "eleştirel bir farkındalık olmaksızın, kopuk ve kesintili bir biçimde "düşünmesi" daha mı iyidir sorusuna geçilir. Yani, dış çevre tarafından, başka bir ifadeyle, bilinç âlemine adım attığı andan itibaren herkesin kendiliğinden dahil olduğu pek çok toplumsal kesimin mekanik bir biçimde dayattığı bir dünya anlayışına katılmak daha mı iyidir (bu toplumsal kesim, kişinin köyü ya da yöresi olabilir; bu kesimin kökleri, hikmeti yasa sayılan yerel bir papazın veya yaşlı bir aile reisinin muhitine ve "fikrî etkinliğine," ya da cadılık faaliyetinde bulunan ufak tefek bir kocakarıya veya kendi ahmaklığı ve beceriksizliği yüzünden hayata küsmüş önemsiz bir aydına uzanabilir)? Yoksa,

---

Gramsci, *Selection from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers, 1971. Şu sayfalardan: s. 323-35. [Eserin Türkçe baskı için Adnan Cemgil'in çevirisine: *Hapishane Defterleri (Felsefe ve Politika Sorunları Seçmeler)* veya Barış Baysal'ın eserin tam metnin 3 ciltlik çevirisine başvurulabilir.]

insanın dünya görüşünü bilinçli ve eleştirel bir şekilde oluşturması, böylece kişiliğinin dışarıdan kalıba sokulmasını edilgen ve miskince kabul etmeyi reddedip kendi beyninin ürettikleriyle bağlantılı olarak, kendi etkinlik alanını seçmesi, dünya tarihinin yaratılışında etkin bir yer alması, kendi kendinin kılavuzu olması mı daha iyidir?

Not I. İnsanlar kendi dünya görüşlerini edindiklerinde daima, belli bir topluluğun, yani aynı düşünme ve davranış biçimini paylaşan toplumsal unsurlar bütününün parçası olurlar. Hepimiz şu ya da bu konformizme uyarız, her zaman kitle-içinde-insan ya da kolektif insanızdır. Esas soru şudur: İnsanın ait olduğu konformizmin, yani kitlesel insanlık halinin, tarihsel türü nedir? Dünya görüşü eleştirel ve tutarlı değil de kopuk ve bütünlükten uzak olduğu durumlarda insan, aynı anda birden fazla kitlesel insan topluluğuna üye olabilir. Kişilik tuhaf bir bileşimdir: Taş devri unsurlarını, ileri bilimin ilkelerini, tarihin tüm geçmiş evrelerinin yerel düzeydeki önyargılarını ve dünya çapında birleşmiş bir insan soyunun felsefesi olacak geleceğin felsefesinin sezgilerini içerir. Bu yüzden, insanın kendi dünya görüşünü eleştirmesi demek, dünya görüşünü tutarlı bir birlik haline getirmesi ve dünyada ulaşılmış en ileri düşünce düzeyine yükseltmesi demektir. Bu nedenle popüler felsefede katmanlaşmış tortular bırakmış olan geçmiş felsefenin de tümüyle eleştirel olarak gözden geçirilmesi gerekir. Eleştirel düşüncenin başlangıç noktası, insanın kendisinin gerçekten ne olduğunun bilincine varması ve insanın içinde, bir envanteri olmayan sonsuz sayıda iz bırakmış tarihsel sürecin bir ürünü olarak "kendini bilmesi"dir.

Not II. Felsefe, felsefe tarihinden ayrılamayacağı gibi, kültür de kültür tarihinden ayrılamaz. İnsan, dünya görüşünün tarihselliğinin bilincine varmadıkça, dünya görüşünün temsil ettiği gelişim safhasını anlamadıkça ve dünya görüşünün başka görüşlerle ya da başka görüşlerin unsurlarıyla çeliştiğini bilmedikçe, en doğrudan ve geçerli anlamında filozof olamaz; bununla, eleştirel ve tutarlı bir dünya görüşü oluşturamayacağını kastediyorum. İnsanın dünyayı kavrayışı, gerçekliğin sunduğu belirli sorunlara yanıt niteliğindedir; bu sorunlar oldukça özgül ve o anki önemleri bakımından "özgün"dürler. Şimdiki zamanı, üstelik oldukça özgül bir şimdiki zamanı, artık uzakta kalmış ve yürürlükten kalkmış bir geçmiş zaman için geliştirilmiş bir düşünce kipiyle elden geçirmek ne kadar mümkün olabilir? Birisi buna teşebbüs ettiği anda, artık ayaklı bir anakronizmadır, bir fosildir, modern dünyada yaşamamaktadır ya da en azından tuhaf bir

bileşimdir. İşte bu, kimi toplumsal kesimlerin bazı açılardan en gelişmiş modernliği sergiledikleri halde toplumsal konumları göz önüne alındığında diğer bakımlardan nasıl da geri kalmış olduklarına ve bu yüzden de eksiksiz bir tarihsel özerklik geliştirmeyi beceremeyişlerine iyi bir örnektir.

Not III. Her dilin, bir dünya ve kültür görüşüne ait unsurlar içerdiği doğru ise, herhangi bir kimsenin dünyayı tasavvur etme biçiminin az ya da çok olan karmaşıklığına bu kişinin kullandığı dil üzerinden erişilebileceği de doğrudur. Yalnızca bir dilin belli bir lehçesini konuşan ya da standart dili tam olarak anlayamayan birinin, dünyaya ilişkin sezgisi kaçınılmaz olarak kısıtlı ve yöreseldir; dünya tarihindeki hâkim düşünce akımlarına kıyasla anakronik ve fosilleşmiş bir dünya sezgisidir bu. İlgi alanları evrensel değil, kısıtlı, hemen hemen tüzel ya da hesapçı olacaktır. Başka kültürel yaşamlarla bağlantı kurabilmek için çok sayıda yabancı dil öğrenmek her zaman mümkün olmasa da, en azından ulusal dili doğru düzgün öğrenmek gereklidir. Büyük bir kültür, başka büyük kültürlerin dillerine çevrilebilir, böylelikle dünya çapında bir ifade aracı olabilir. Oysa bir lehçeyle bunu gerçekleştirmek mümkün değildir.

Not IV. Yeni bir kültür yaratmak yalnızca insanın kendi "özgün" keşifleri demek değildir. Aynı zamanda ve özellikle, önceden keşfedilmiş hakikatlerin eleştirel bir biçimde yayılması, bir anlamda onların "toplumsallaştırılması", hatta onları yaşamsal etkinliğin temeli, eşgüdümün, fikrî ve ahlaki bir düzenin unsuru haline getirmek demektir. Bir insan kitlesinin, şu anda var olan gerçek dünya hakkında tutarlı ve aynı biçimde düşünmeye yönlendirilmesi, küçük aydın gruplarının mülkiyetinde olmayı sürdüren bir hakikatin kimi felsefe "dahilerince" keşfinden çok daha önemli ve "özgün" bir "felsefi" olaydır.

"Sağduyu," Din ve Felsefe Arasındaki Bağlantı

Felsefe ne dinin ne de sağduyunun olabileceği türden fikrî bir düzendir. Din ile sağduyunun da aynı şey olmadıklarını belirtelim; ancak, din, parçalı bir sağduyunun öğesidir. Dahası, sağduyu din gibi, bir topluluk adıdır: Tek bir sağduyu yoktur, çünkü sağduyu da tarihin bir ürünü ve tarihsel sürecin bir parçasıdır. Felsefe dinin ve sağduyunun eleştirisidir, bunların yerini alır. Bu bağlamda felsefe, "aklıselimle" çakışırken "sağduyunun" aksine bir anlam taşır.

Bilim, din ve sağduyu arasındaki ilişki

Din ve sağduyu, fikrî bir düzen kuramazlar, çünkü kolektif bilinç bir yana, bireysel bilinç içinde bile bir birlik ve tutarlılığa indirgenemezler. Ya da, "özgürce" indirgenemezler diyelim; çünkü bu indirgeme ancak "otoriter" araçlarla yapılabilir ve geçmişte belli sınırlar içinde olsa da bu yapılmıştır.

Burada din sorunu iman anlamında değil, seküler anlamda bir dünya görüşü ile ona uygun bir davranış normu arasındaki bir inanç birliği olarak ele alınmaktadır. Peki ama bu inanç birliğine neden "ideoloji" ya da daha açıkçası "siyaset" değil de din denmektedir?

Aslında, genel anlamda felsefe diye bir şey yoktur. Çeşitli felsefeler ya da dünya görüşleri vardır ve insan her zaman bunlar arasından bir seçim yapar. Bu seçim nasıl yapılır? Bu seçim sadece fikrî bir olay mıdır, yoksa daha karmaşık bir hadise midir? Çoğu zaman insanın fikrî seçimi ile davranış biçimi arasında bir çelişki yok mudur? O halde hangisi gerçek dünya görüşü: Fikrî bir seçim olarak akıl yoluyla doğrulanan mı, yoksa her insanın eylem kipinde saklı olan ve gerçek etkinlikleri sonucunda ortaya çıkan mı? Her eylem temelde siyasi bir eylem olduğuna göre, her insanın gerçek felsefesinin siyasi eylemlerinin içinde bütünüyle zaten var olduğu söylenebilir mi?

Düşünce ve eylem arasındaki bu karşıtlık, örneğin biri sözlerle ifade edilen, öteki etkin eylemle sergilenen iki dünya görüşünün birlikte var oluşu, sadece kendi kendini kandırmanın bir ürünü değildir. Kendini kandırma, birkaç birey tek tek ele alındığında ya da belli büyüklükteki gruplar için geçerli bir açıklama olabilir, ama bu karşıtlık büyük kitlelerin yaşamında ortaya çıktığında yeterli bir açıklama değildir. Bu gibi durumlarda düşünce ile eylem arasındaki karşıtlık, toplumsal tarihsel bir düzenin içindeki daha derin karşıtlıkların dışavurumundan başka bir şey olamaz. Bu, ele alınan toplumsal kesimin, henüz cenin aşamasında olsa bile kendi dünya görüşü olduğunu gösterir; bu dünya görüşü kendisini eylemde gösterir, fakat arasıra ve ansızın tezahür eder, yani bu kesim organik bir bütünlük içinde hareket etttiği zaman. Ne var ki, aynı toplumsal kesim, teslimiyet ve fikrî itaat gibi nedenlerle, kendisinin olmayan ve başka bir kesimden alınmış bir görüşü benimsemiştir; bu görüşü sözlü olarak onaylar ve onun izinde gittiğine inanır, çünkü "normal zamanlarda" –davranışları bağımsız ve özerk değil, uysal ve itaatkâr olduğu zamanlarda– izlediği görüş budur. Felsefenin siyasetten ayrıştırılamamasının nedeni budur. Dahası, bir dünya görüşünün seçimi ve eleştirisinin

de siyasi bir mesele olduğu kanıtlanabilir.

Bundan sonraki aşamada açıklanması gereken, tüm dönemlerde birçok felsefi düşünce akımının ve sisteminin nasıl bir arada var olabildiği, bu akımların nasıl doğduğu, nasıl yayıldıkları ve yayılma sürecinde neden belirli çizgiler boyunca ve belirli yönlerde kırılmalar olduğudur. Bu sürecin varoluşu, insanın yaşamla ve dünyayla ilgili sezgilerini, sistemli, tutarlı ve eleştirel bir şekilde düzenlemesinin ne denli gerekli olduğunu gösterir.

Felsefenin halk arasındaki imajı nedir? Bu imaj yaygın olarak kullanılan ifadelere bakılarak yeniden yapılandırılabilir. En sıradan ifadelerden biri "felsefe yapmak"tır; üzerinde düşünürseniz bu ifade kolayca yabana atılamaz. Evet, bu ifadenin, boyun eğme ve katlanmaya dolaylı bir davet içerdiği doğru, ama bana öyle geliyor ki önemli olan, insanları olup bitenin temelde mantıklı olduğunu ve öyle karşılanması gerektiğini anlamaya ve düşünmeye çağırması ve insanın akılcı odaklanma gücünü kullanmaya ve kendisini içgüdüsel ve şiddet yüklü itkilere koyvermemeye davet etmesidir. Bu tür terimlerin halk arasında yaygınlık kazanması, rağbet gören bir dil benimseyen yazarlarca kullanılan –görkemli bir sözlükten alınmış– "felsefe" ve "felsefi" terimlerini içeren benzer deyişlerle karşılaştırılabilir. Bu tür örnekler, kullanılan terimlerin, insanın etkinliğine bilinçli bir yön veren bir gereklilik kavramı aracılığıyla hayvani ve ilkel tutkuların üstesinden gelmek gibi oldukça net bir anlamı olduğu görülür. "Sağduyu"nun içindeki sağlıklı nüve, sağduyunun "aklıselim" olarak adlandırılabilecek, bölünemez ve tutarlı hale getirilmeyi hak eden parçası budur. Öyle görünüyor ki, burada da "bilimsel" felsefe diye bilinen felsefeyi, bölük pörçük fikirler ve düşünceler derlemesi olan popüler felsefeden ayırmak olası değildir.

Bu noktada herhangi bir dünya görüşünün, kültürel bir harekete, bir "dine", bir "inanca" dönüşmüş herhangi bir felsefenin, uygulamalı bir etkinlik biçimi üreten herhangi bir felsefenin ya da içinde felsefenin örtük bir kuramsal "önerme" olarak içerildiği herhangi bir felsefenin karşı karşıya kaldığı temel soruna ulaşırız. Burada "ideoloji"den söz etmeye başlanabilir: Ancak sözcüğün sanatta, yasada, ekonomik etkinlikte, bireysel ve kolektif yaşamın bütün tezahürlerinde örtük bir şekilde tezahür eden bir dünya görüşünün en yüksek anlamında kullanılması koşuluyla. Sorun, toplumsal blokun saflarını sıklaştırıp birleştirmeye yarayan ideolojik birliği muhafaza etme sorunudur. Dinlerin, özellikle de Katolik Kilisesi'nin gücü, inananlar kitlesinin doktriner birliğine ve bütünlüğüne büyük ihtiyaç

duymaları ve üst aydınlar tabakasının alt tabakadan ayrılmamasını sağlamak için çabalamaları gerçeğinde yatmıştır ve yatmaktadır. Roma Kilisesi "resmî" olarak iki dinin –biri "aydınlar," öteki "basit ruhlar" için– oluşmasını engelleme konusunda büyük gayret göstermiştir. Verdiği mücadele, Kilise için ciddi sorunlar yaratmıştır ama bu sorunlar, yurttaşlar toplumunu tümüyle dönüştüren ve baştan başa bütün dinlerin aşındırıcı bir eleştirisini içeren tarihsel süreçle bağlantılıdır; ayrıca bu sorunlar, sadece ruhban sınıfının kültürel alandaki örgütleme kabiliyetini ve Kilisenin kendi alanında aydınlar ile sade vatandaşlar arasında kurabildiği soyut biçimde akılcı ve adil olan ilişkiyi vurgular. Kuşkusuz, bu dengenin başlıca mimarları Cizvitlerdir ve bu dengeyi korumak için de Kiliseye, bilimin ve felsefenin taleplerini bir noktaya kadar karşılamasına izin vermeye eğilimli ilerici bir hareket kazandırmışlardır. Ancak bu hareketin ritmi öyle yavaş ve yöntem ağırlıklıdır ki, değişimler, "bütünlükçüler" tarafından "devrimci" ve demagojik olarak algılanmasına rağmen sade vatandaşlar kitlesince fark edilmemiştir.

Genel olarak içkinci felsefelerin en önemli zaaflarından biri alttakilerle üsttekiler arasında, "sade" vatandaşlarla "aydınlar" arasında ideolojik bir birlik yaratamamış olmasıdır. Bu olgu, Batı uygarlığı tarihinde ve Avrupa ölçeğinde Rönesansın hızlı çöküşü ve bir noktaya kadar da Roma Kilisesinin karşı karşıya kaldığı Reformasyon hareketinde izlenir. Bu felsefelerin zaafı, eğitim alanında kendini göstermiştir: İçkinci felsefeler, örneğin çocukların eğitiminde dinin yerini alabilecek bir kavram oluşturmaya bile çalışmamıştır.

İnsan, kültürel istikrara ve organik bir düşünce niteliğine ancak –tıpkı kuramla uygulama arasında var olması gerektiği gibi– aydınlar ile sade vatandaşlar arasında bir birlik var olabilseydi –yani aydınlar organik olarak kitlelerin aydınları olsaydı, kitlelerin pratiklerinde ortaya atılan ilkeler ve sorunlar üzerine çalışıp onları tutarlı hale getirseler ve böylece kültürel ve toplumsal bir blok oluştursalardı– sahip olabilirdi. Burada yeniden gündeme getirilen soru daha önce de sözünü ettiğimiz sorudur: Bir felsefi harekete ne zaman bir felsefi hareket adı verilir; kendini bazı sınırlı aydın kesimlerinde uzmanlaşmış bir kültür yaratmaya adadığında mı, yoksa ve sadece "sağduyu"dan üstün ve bilimsel düzlemde tutarlı bir düşünce biçimi ortaya atma sürecinde "sade" vatandaşlarla temasta olmayı asla unutmadığı ve de üzerinde çalışmakla ve çözmekle kendini yükümlü hissettiği sorunların kaynağını bu temasta bulduğunda mı? Bir felsefe ancak bu temas sayesinde "tarihsel"leşir, kendisini bireysel bir karakterin aydıncı un-

surlarından arındırır ve "hayat"ın ta kendisine dönüşür....

Sağduyu ile felsefenin kaymak tabakası arasındaki ilişki "siyaset" aracılığıyla sağlanır; tıpkı, aydınların Katolikliği ile sade vatandaşların Katolikliği arasındaki ilişkiyi sağlama bağlayanın siyaset olması gibi. Bununla birlikte, iki durumun arasında bazı temel farklar vardır. Kilisenin, "sade vatandaşlar" sorunuyla yüzleşmek zorunda kalması demek, müminler cemaati içinde bir kırılma yaşanmış olması demektir. Bu kırılma, sade vatandaşı aydınların düzeyine yükselterek değil (Kilise böyle bir işe kalkışmayı tahayyül bile etmez, zaten hem ideolojik hem de ekonomik olarak mevcut kabiliyetlerini aşar), ancak aydınlara katı bir disiplin dayatılarak onarılabilir; böylece aydınlar bazı farklılık sınırlarını aşmaz, böylece de, kırılmayı yıkıma dönüştürmez, onarılamaz bir duruma getirmez. Geçmişte, müminler topluluğu arasında bu tür bölünmeler (Aziz Dominik, Aziz Francis gibi) güçlü simalara odaklı yeni mezheplerin yaratılmasına yol açan ya da bu yeni mezheplerce yutulan güçlü kitle hareketleriyle giderilirdi.

Praksis felsefesinin konumu Katolikliğin antitezidir. *Praksis* felsefesi, "sade" vatandaşları kendi ilkel sağduyu felsefeleri içinde bırakmak yerine, onları daha yüksek bir dünya görüşüne yönlendirmeye çalışır. Bu felsefe, aydınlarla sade [vatandaşlar] arasında bir temas olması gerektiğini ileri sürüyorsa, bunun amacı bilimsel etkinliği kısıtlamak ve kitlelerin alt tabakalarında birliği korumak değil, küçük aydın kesimlerinin yanı sıra kitlenin de fikrî gelişimini siyaseten mümkün kılabilecek bir fikrî-manevi blok oluşturmak içindir.

Faal bir kitle-içinde-insan'ın uygulamaya yönelik bir etkinliği bulunur; ancak, uygulamaya yönelik bu etkinliğinin, dünyayı değiştirmek kadar dünyayı anlamayı da gerektirdiğinin kuramsal bilincine sahip değildir.[1] Kitle-içinde-insan'ın kuramsal bilinci, aslında etkinliğinin tarihsel olarak tam karşıtı da olabilir. Hatta iki farklı kuramsal bilince (ya da çelişkili bir bilince) sahip olduğu da söylenebilir: Bu bilinçlerden biri, etkinliğinde örtük olarak bulunur ve gerçek dünyanın uygulamalı olarak dönüştürülmesinde onu gerçekte çalışma arkadaşlarıyla birleştirir; öteki ise insanın geçmişten miras aldığı, eleştirmeden benimsediği, yüzeysel olarak aleni ya da sözel olan bi-

---

[1] Marx'ın "Feuerbach Üzerine Tezleri"nin on birincisine bir gönderme. Gramsci bunu, felsefenin (özellikle de *praksis* felsefesinin) düşünce ve eylemin birbirini karşılıklı olarak belirlediği toplumsal-uygulamalı bir etkinlik anlamına geldiği şeklinde yorumlar.

linçtir. Ancak, sözlü olarak ifade edilen bilinç de kendine özgü bazı sonuçlar doğurur. Belli bir toplumsal kesimi bir arada tutar, manevi tutumu ve iradenin yönünü değişen etkinlik derecelerinde etkiler, fakat çelişkili bilinç halinin herhangi bir eyleme, karara ya da tercihe izin vermediği bir durum üretecek kadar güçlüdür; ayrıca manevi ve siyasal bir edilgenlik durumu ortaya çıkarır. Dolayısıyla, benliğin eleştirel bir şekilde kavranması siyasal "hegemonyaların" ve karşıt yönelimlerin mücadelesi üzerinden gerçekleşir; bu mücadele öncelikle ahlak alanında, sonra da siyaset alanında verilir, böylelikle kişi, kendi gerçeklik anlayışının daha üst bir seviyesine varabilir. Belli bir hegemonya gücünün parçası olduğunun bilincine varmak (yani siyasal bilinç sahibi olmak), kuram ile uygulamanın sonunda birleşeceği, ilerici bir özbilince giden yolun ilk aşamasıdır. Bu yüzden kuram ile uygulamanın birliği yalnızca mekanik bir olgu meselesi değil, başlangıcı ve ilk evresi "farklı" ve "ayrı" olma düşüncesinde, içgüdüsel bir bağımsızlık duygusunda bulunan, tek ve tutarlı bir dünya görüşüne gerçekten sahip olma doğrultusunda ilerleyen tarihsel bir sürecin parçasıdır. Tam da bu nedenle, hegemonya kavramının siyasi gelişiminin, siyasal-pratik bir ilerlemenin yanısıra felsefi bir gelişmeyi de temsil ettiği vurgulanmalıdır.[2] Çünkü bu kavram, sağduyunun ötesine geçmiş ve dar sınırlar içinde de olsa eleştirel bir kavrama dönüşmüş bir gerçeklik kavramıyla uyum içindeki bir fikrî birlik ve ahlak anlayışını kaçınılmaz olarak varsayar.

Bununla birlikte, *praksis* felsefesinde yaşanan son gelişmelerde, kuram ile uygulamanın birliği kavramının araştırılması ve geliştirilmesi bu işin henüz başlangıç aşamasındadır. İnsanlar kuramdan, uygulamanın bir "tamamlayıcısı" veya "eki" ya da yanaşması olarak söz etmeyi sürdürdüklerine göre demek ki ortada hâlâ mekanikçiliğin kalıntıları mevcuttur. Bu sorunun da aydınların siyasi meselesinin bir veçhesi olarak tarihsel açıdan ele alınması doğru olacaktır. Eleştirel özbilinçlilik, tarihsel ve siyasal olarak, bir seçkin aydınlar zümresi yaratılması anlamına gelir. Bir insan kitlesi, en geniş anlamıyla örgütlenmeden kendini "farklılaştıramaz," kendi başına bağımsız olamaz; içinde aydın, yani örgütleyici ve önder barındırmayan bir örgüt yoktur, diğer bir deyişle, fikirleri kavramsal ve felsefi bakımdan geliştirme konusunda "uzmanlaşmış" bir grup insanın varlığı saye-

[2] Burada yalnızca Marx'ın "maddi bir güce dönüşen fikirler" savına değil, aynı zamanda Lenin'e ve Sovyet devrimi aracılığıyla proleter hegemonyasını kurma başarısına da gönderme yapılmaktadır.

sinde kuram-uygulama ilişkisinin kuramsal yönü her örgütte ortaya konmuştur....

Çağdaş dünyada siyasi partilerin kendi dünya görüşlerini ortaya koymada ve yaymadaki önemi ve anlamı vurgulanmalıdır, zira esas olarak yaptıkları, bu görüşlere uyan ahlakı ve siyaseti hazırlamak ve bu sanki onların tarih "laboratuvar"ıymış gibi davranmaktır. Partiler, çalışan kesimden bireyleri kendi saflarına çeker: Bu seçim hem pratik, hem de kuramsal ölçütlere göre yapılır. Dünya görüşü ne kadar canlı ve kökten bir biçimde yenilikçi ise, eski düşünce biçimlerine ne kadar karşıysa, kuram ile uygulama arasındaki ilişki o ölçüde pekişir. Bu nedenle partilerin, bünyelerinin ayrılmaz bir parçası olacak totaliter yeni aydın zümreleri yaratmaya özen gösteren ve gerçek tarihsel bir süreç olma anlamında kuram ile uygulamanın birlikte eritildiği potalar olduğu söylenebilir.

4 GÖSTERGELER VE DİL

Ferdinand de Saussure

Dil [lisan] nedir? Burada dili, konuşma yetisiyle karıştırmamak gerekir; dil, konuşma yetisinin en önemli bölümü olmakla birlikte yalnızca bir bölümüdür. Dil, hem konuşma yetisine sahip olmanın doğurduğu toplumsal bir üründür, hem de bireylerin bu yetiyi kullanabilmeleri için toplumsal bir teşekkülün benimsediği zorunlu uzlaşımların bütünüdür. Bir bütün olarak ele alındığında, konuşma yetisi çok yönlü ve heterojendir; aynı anda pek çok alana –fiziksel, fizyolojik ve psikolojik alanlara– açılır; konuşma yetisi, hem topluma hem de bireye aittir, onun bütünlüğünü tam olarak ortaya koyamadığımız için de konuşma yetisini insani olgulara dair herhangi bir kategorinin içine yerleştiremeyiz.

Buna karşılık dil, kendi içinde bir bütündür ve bir sınıflandırma ilkesidir.... Konuşma yetisine dair olgular arasında en önemli yeri dile verdiğimiz anda, başka her türlü sınıflandırmaya karşı koyan bir kümeye doğal bir düzen vermiş oluruz. Konuşma yetisi hiçbir konuşucuda eksiksiz bir biçimde bulunmadığı için, yalnızca topluluk içinde en mükemmel haliyle var olur.

Dili, konuşmadan ayırmak aynı zamanda: (1) toplumsal olanı bireysel olandan, (2) asıl olanı, eklenti olandan ve bir oranda rastlantısal olandan ayırmak demektir.

Dil, konuşanın bir işlevi değildir; bireyin edilgen bir biçimde özümsediği bir üründür. Önceden tasarlanmayı gerektirmez ve bu sürecin içine düşünüm, ancak sınıflandırma amacıyla girer....

Konuşma ise bunun aksine bireysel bir edimdir; iradi ve zihinseldir. Konuşma ediminde: (1) Konuşanın kendi düşüncesini anlatmak için dil kodlarını kullanırken yararlandığı kombinasyonlar ile (2)

Saussure, *Course in General Linguistics*. New York: McGraw-Hill, 1964 [1916], 9-17, 65-76. [Eserin Türkçe baskı için bkz. *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar.]

Konuşanın bu kombinasyonları dışsallaştırmasına izin veren ruhsal-fiziksel mekanizmayı birbirinden ayırmak gerekir....

Dilin toplumsal bir kurum olduğunu gördük; ancak dil pek çok bakımdan öteki siyasal, hukuki vb. kurumlardan ayrılır. Dilin kendine özgü doğasını açıklayabilmek için yeni bir olgu türüne başvurmamız gerekmektedir.

Dil, düşünceleri ifade eden bir göstergeler sistemidir; bu nedenle de yazı sistemine, sağır-dilsiz alfabesine, simgesel ritüellere, nezaket kurallarına, askerî işaretleşmelere vb. benzetilebilir. Ancak dil, bu sistemler içinde en önemlisidir.

Toplumdaki göstergelerin yaşamı üzerinde çalışan bir bilim dalı tasavvur edilebilir; bu bilim dalı, toplumsal psikolojinin, dolayısıyla da genel psikolojinin bir parçası olacaktır. Ben bu dalı (Yunancada "gösterge" anlamına gelen *semeion* kelimesinden yola çıkarak) göstergebilim [*semiology*] diye adlandıracağım. Göstergebilim, bize nelerin gösterge teşkil ettiğini ve göstergelerin hangi yasalara bağlı olduğunu gösterecektir. Henüz böyle bir bilim var olmadığı için, göstergebilimin nasıl bir şey olacağını tam olarak söyleyemeyiz; ancak böyle bir bilim dalının var olmaya hak kazandığından ve önceden belirlenmiş bir yeri olduğundan söz edebiliriz. Dilbilim, genel nitelikli göstergebilimin yalnızca bir bölümüdür; göstergebilimin keşfettiği yasalar dilbilime uygulanabilir olacak ve böylece dilbilim, antropolojik olgular yığını içinde iyi tanımlanmış bir alanı kuşatabilecektir....

Dilbilimsel Göstergenin Doğası

Gösterge, Gösterilen, Gösteren

Kimilerine göre dil, temel öğelerine indirgendiğinde, yalnızca bir adlandırma sürecinden, adlandırılan nesneleri karşılayan sözcüklerden oluşan bir listeden ibarettir. Örneğin:

ARBOR (AĞAÇ)

EQUOS (AT)

vb. vb.

Bu görüş çeşitli açılardan eleştiriye açıktır. Her şeyden önce, hazır fikirlerin sözcüklerden önce var olduğunu varsayar; bir adın doğasının sesle mi, yoksa psikolojiyle mi ilgili olduğunu belirtmez (örneğin, *arbor* sözcüğü her iki açıdan da ele alınabilir). Son olarak, adı bir

nesneyle bağdaştırmanın basit bir işlemden ibaret olduğunu düşünmemize yol açar; bu, hiç de doğru olmayan bir varsayımdır. Ancak, bu nispeten naif yaklaşım, dil biriminin iki öğenin birbirine bağlanmasıyla ortaya çıktığı, çifte bir varlık olduğu gerçeğini göstererek yine de bizi hakikate yaklaştırabilir....

Dil göstergesi, nesnelerle adları değil, kavramlarla ses-imgeleri birleştirir. Ses-imge salt fiziksel, maddi ses değildir; sesin ruh halimizde bıraktığı iz, duyularımız üzerinde yarattığı izlenimdir. Ses-imge duyularla algılanır; eğer ben onu yer yer "maddi" olarak nitelendiriyorsam, bundan sesli imgenin yalnızca duyularla algılandığını ve genellikle daha soyut diğer bir çağrışım terimi olan kavramın karşıtı olarak ele alındığını kastettiğim anlaşılmalıdır.

Kendi konuşmamızı gözlemlediğimizde, ses-imgelerimizin psikolojik niteliği açığa çıkar. Dilimizi ya da dudaklarımızı hiç kıpırdatmadan kendi kendimize konuşabilir, birkaç dizeyi içimizden ezbere okuyabiliriz. Dilimizdeki sözcükler bizim için birer ses-imge olduğundan, sözcükleri oluşturan "sesbirim"lerden söz etmekten kaçınmamız gerekir. Ses çıkarma eylemine yönelik bir öneri içeren bu terim yalnızca konuşma düzlemindeki sözcüğe, iç imgenin söylemde vücut bulmasına ilişkindir. Bu yanlış anlamayı ancak, adların ses-imgeye gönderme yaptığını unutmamak koşuluyla, bir sözcüğün seslerinden ve hecelerinden söz ederek önleyebiliriz.

Dilsel gösterge iki taraflı psikolojik bir birimdir ve çizimle şöyle ifade edilebilir:

$$\frac{\text{Kavram}}{\text{Ses-imge}}$$

Bu iki öğe birbirine sıkı sıkıya bağlıdır ve birbirini çağrıştırır. Latince *arbor* sözcüğünün anlamını bulmaya çalıştığımızda da, Latincede "ağaç" kavramını belirtmek için kullanılan sözcüğü bulmaya çalıştığımızda da, ancak dilin onayladığı çağrışımların gerçekliğe uygun düştüğünü görür, tasarlanabilecek başka her türlü çağrışım şeklini bir kenara iteriz.

Dilsel göstergeyi böyle tanımlamak ortaya önemli bir terminoloji sorunu çıkarır. Ben bir kavramla bir ses-imgenin birleşimine gösterge diyorum; ancak, mevcut kullanımda bu terim yalnızca ses-imgeyi, örneğin bir sözcüğü (*arbor*, vb.) belirtir. Burada unutulan şudur: Eğer *arbor*'a gösterge deniliyorsa, bunun tek sebebi sözcüğün "ağaç" kavramının taşıyıcısı olması; dolayısıyla duyularla algılanan kısmın,

bütünü ima ediyor olmasıdır.

“ağaç”	
arbor	arbor

Sözünü ettiğimiz bu üç kavram, birbirini hem çağrıştıran hem de birbirine karşı çıkan adlarla ifade edilseydi anlam belirsizliği ortadan kalkardı. Ben, bütünü belirtmek için *gösterge* [*signe*] sözcüğünü, kavram yerine *gösterilen* [*signifié*] ve ses-imge yerine de *gösteren* [*signifiant*] terimini kullanmayı öneriyorum; önerdiğim terimlerden son ikisi bize, hem kendi aralarındaki karşıtlığı, hem de parçası oldukları bütünle karşıtlıklarını ifade etme olanağı sağlar. *Gösterge* sözcüğüne gelince, bu ifade şekliyle yetinmemim yegane nedeni, gündelik dilde bunu karşılayan başka bir sözcükten haberdar olmayışımdır.

Böylece tanımlanan dil göstergesinin, başlangıçtan beri var olan iki özelliği vardır. Bu özellikleri açıklarken, aynı zamanda bu konuda yapılmış benzer çalışmaların temel ilkelerini de ortaya koyacağım.

Birinci İlke: Göstergenin Keyfiliği

Gösteren ile gösterilen arasındaki bağ keyfidir. Gösterge ile kastettiğim şey bir gösterenin bir gösterilenle bağdaştırılmasından doğan bütün olduğu için, yalın bir şekilde şöyle söyleyebilirim: Dilsel gösterge keyfidir.

Örneğin, “kızkardeş” fikrinin, Fransızcada kendisinin göstereni olan *s-o-r* ses dizimiyle hiçbir içsel ilişkisi yoktur; diller arasındaki ayrılıklar ve farklı dillerin varlığı, herhangi bir dizilişin de aynı oranda aynı kavramı gösterebileceğinin kanıtıdır. “Öküz” gösterileninin göstereni bir ülkede *b-o-f*, komşu ülkenin dilinde ise *o-k-s* (*Ochs*) olabilir.

Göstergenin keyfiliği ilkesi yadsınamaz; ama çoğu kez bir hakikati keşfetmek ona hak ettiği yeri vermekten daha kolaydır. Burada söz ettiğimiz birincil ilke, dil biliminin tümüne egemendir; sonuçları sayılamayacak kadar çoktur. Bu sonuçların her birinin ilk bakışta aynı açıklıkta görülemediği doğrudur; kişi pek çok dolambaçlı yoldan geçtikten sonra onları keşfeder ve bu ilkenin başlangıçtan beri var olan önemini fark eder.

Geçerken bir noktaya değineyim: Göstergebilim, bir bilim olarak örgütlendiği zaman, pantomim gibi tümüyle doğal imler üzerine ku-

rulu ifade kiplerinin de onun alanına girip girmediği sorusu ortaya çıkacaktır. Bu yeni bilimin bu ifade kiplerini de kabul ettiğini varsaysak bile, göstergebilimin ana konusu, göstergenin keyfiliğinde temellenen sistemlerin tümü olacaktır. Aslında, toplumda kullanılan her türlü ifade aracı, ilkece, toplu davranışları ya da aynı kapıya çıkan uzlaşımları temel alır. Örneğin, toplumsal nezaket usulleri, belirli bir doğal anlatımla yüklü olsa da (imparatorunu dokuz kez yere kapanarak selamlayan Çinlinin durumunda olduğu gibi), temelde belli bir kurala bağlıdır ve bu usullerin uygulanmasını zorunlu kılan, bu mimiklerin kendisine özgü değerleri değil, söz konusu kuralın kendisidir. Tümüyle keyfi olan göstergeler, göstergebilimsel sürecin ideal halini diğerlerine oranla daha iyi gerçekleştirir; bu yüzden tüm ifade sistemlerinin en karmaşık ve en evrenseli olan dil, aynı zamanda bu sistemlerin en ayırıcı nitelikte olanıdır. Dolayısıyla, dil yalnızca belirli bir göstergebilim sistemi olsa bile, dilbilim her türlü göstergebilimin ana kalıbı olabilmektedir.

Simge sözcüğü, dil göstergesini, daha doğrusu, burada gösteren olarak adlandırılan öğeyi ifade etmek için kullanılagelmiştir. Özellikle yukarıda söz ettiğimiz Birinci İlke bu terimin kullanılmasının aleyhindedir. Simgenin özelliklerinden biri, onun hiçbir zaman bütünüyle keyfi olmamasıdır. Simge boş değildir, çünkü gösteren ile gösterilen arasında doğal bir bağın kalıntısını görmek her zaman mümkündür. Adaletin simgesi olan terazinin yerini herhangi bir şey, örneğin savaş arabası alamaz.

Aslında keyfi sözcüğü üzerinde de durmak gerekir. Terim, gösteren seçiminin tamamıyla konuşan kişiye bırakılmış olduğu fikrini vermemelidir (aşağıda da göreceğimiz gibi, bir gösterge dilsel bir toplulukta yerleştikten sonra, bireyin onda herhangi bir değişiklik yapması mümkün değildir); bu terimle kastedilen, gösterenin saiksiz olması ve gösterilen ile hiçbir doğal bağının bulunmayışından ötürü keyfi olmasıdır....

İkinci İlke: Gösterenin Çizgiselliği

Gösteren, sesli olduğu için, yalnızca zaman içinde açığa çıkar, dolayısıyla şu özelliklere sahiptir: (a) bir yayılımı temsil eder ve (b) bu yayılım tek bir boyutta ölçülebilir; o da bir çizgidir.

Burada söz ettiğimiz İkinci İlke apaçık ortada olmakla birlikte dilbilimciler, bu ilkeyi fazlasıyla basit bulduklarından olmalı, ifade etmeye değer bulmamıştır. Oysa bu temel bir ilkedir ve sayılama-

yacak kadar çok sonuca yol açar. Birinci İlke kadar önemlidir, dilin tüm mekanizması bu ilke üzerine kuruludur. Farklı boyutlarda eşzamanlı olarak kümeler halinde açığa çıkan görsel gösterenler (örneğin denizcilik işaretleri) aksine, sesli gösterenlerin tek boyutu vardır, o da zaman boyutudur. Öğeleri birbirini izleyerek bir zincir oluşturur. Bu özellik, yazıya döküldüklerinde ve zamansal ardıllıklarının yerine yazı işaretlerinin uzamsal çizgisi geçtiğinde açıkça ortaya çıkar.

Bazen, gösterenin çizgiselliği çok belirgin değildir. Örneğin, bir heceyi kabul ettiğimde, aynı noktada birden fazla önemli öğeyi topladığım düşünülebilir. Ancak bu bir yanılsamadır; hece ve bunun aksanı tek bir ünleme eylemini oluşturur. Eylemin kendisinde bir ikilik yoktur, sadece eylemden önce ve sonra gelen olaylara farklı karşıtlıklar vardır.

Göstergenin Değişmezliği ve Değişebilirliği

Değişmezlik

Gösteren, temsil ettiği düşünce bakımından özgürce seçilmiş gibi görünse de, onu kullanan dil topluluğu tarafından özgürce kullanılabilir değildir, sabittir. Bu konuda kitleler söz sahibi değildir; dilin seçtiği gösteren bir başka gösterenle ikame edilemez. Temelinde bir çelişki bulunduğu izlenimi uyandıran bu olgu gündelik kullanımda "hileli iskambil destesi" deyimiyle açıklanabilir. Dile "bir kart çek!" deriz, ama hemen ardından ekleriz: "Bu göstergeyi seçeceksin, başka birini değil" Birey istese bile, dil konusunda önceden yapılmış bir seçimi değiştiremez; dahası, topluluk da tek bir sözcüğü dahi denetleyemez; mevcut dile mecburdur.

Dolayısıyla, dili artık saf ve basit bir sözleşme gibi ele alamayız. Dil göstergesi, tam da bu bakış açısından, ilginç bir araştırma nesnesi oluşturur; çünkü dil, topluluk tarafından benimsenmiş bir yasanın, herkesin özgürce rıza verdiği bir kural olmadığını, ancak hoşgörülen bir şey olduğunun en açık kanıtıdır.

Önce, dilsel göstergeyi neden denetleyemediğimize bakalım ve bu olgunun yol açtığı önemli sonuçları ortaya koyalım.

Zaman içinde ne kadar geri gidersek gidelim, hangi dönemi ele alırsak alalım, dil her zaman bir önceki dönemin mirası olarak karşımıza çıkar. Herhangi bir anda, adlarla nesneleri bağdaştırmış, kavramlar ile ses-imgeler arasında sözleşme oluşturmuş bir eylem tahayyül edebiliriz, ama kayıtlara geçmiş böyle bir eylem yoktur. İşin

böyle gerçekleştiğine dair bu fikri edinmemiz, göstergenin keyfiliğinin fevkalade farkında oluşumuzdan kaynaklanır.

Dili, kendinden önceki kuşakların ürünü olarak düşünmemiş, bir miras olarak üstlenmemiş tek bir toplum dahi yoktur. Bu yüzden konuşmanın kökeni sorusu sanıldığı kadar önemli değildir; dahası bu soruyu sormak bile gereksizdir: Dilbilimin tek gerçek araştırma konusu, mevcut bir deyimin olağan ve gündelik yaşamıdır. Dilin belirli bir halde bulunması, her zaman tarihsel etkenlerin sonucudur ve bu tarihsel etkenler, göstergenin niçin değişmez olduğunu, başka bir deyişle her türlü rastgele ikameye nasıl karşı koyduğunu açıklar.

Dilin bir miras olduğunu söyleyip geçersek hiçbir şeyi açıklamış olmayız. Önceki dönemlerden miras kalmış ve varlığını hâlâ sürdüren yasalar bir anda değiştirilemez mi?

Bu itiraza bir cevap verebilmek için, dili, toplumsal çerçevesine oturtmamız ve sorunu diğer toplumsal kurumlar için nasıl ele alıyorsak, o şekilde yeniden ele almamız gerekir. Diğer toplumsal kurumlar kuşaktan kuşağa nasıl aktarılır? Bu soru, değişmezlik sorusunu da içinde barındıran genel bir sorudur. Öncelikle, diğer toplumsal kurumlar için söz konusu olabilecek özgür seçimin burada ne derece geçerli olduğunu belirlemek gerekir; her durumda, toplumun sabit gelenekleri ile özgür eylemleri arasında farklı oranların mevcut olduğu görülecektir. Bundan sonraki adım, verili bir kategori içinde, geleneğe ait güçlerin, özgür eyleme ait güçlerden neden ağırlığını daha fazla ya da daha az hissettirdiğinin araştırılmasıdır. Son olarak, dilin kendisine geri dönerek, tarih içinde aktarım etkeninin dile neden bütünüyle egemen olduğu, ani ve yaygın tüm değişimleri neden engellediği sorulmalıdır.

Bu soruya verilebilecek yanıtlar çeşitlidir. Örneğin, birbirini takip eden kuşakların bir dolabın çekmeceleri gibi üst üste sıralanmadığı, tam tersine her yaştan bireyi içeren kuşakların iç içe geçerek birbirleriyle kaynaştıklarına dikkat çekilebilir; bunun sonucu olarak dildeki değişimlerin, kuşakların birbirini takip edişine bağlı olmadığı söylenebilir. Burada, anadilinin öğrenilmesi için harcanan çabanın büyüklüğü anımsatılarak dilde yapılacak genel bir değişikliğin imkânsızlığına dikkat çekilebilir. Ayrıca, deyimlerin faal kullanımı sırasında düşünümün devreye girmediği eklenebilir; dili konuşanlar, dilin kurallarının büyük oranda bilincinde değildirler; eğer bu kuralların farkında değillerse, onları nasıl değiştirebilirler? Bu yasaların farkında olduklarını varsaysak bile, farkındalık düzeylerinin nadiren eleştirelliğe varabildiğini söyleyebiliriz, çünkü insanlar genellikle

kendilerine aktarılan dilden memnundurlar.

Yukarıda anılan değerlendirmeler önemli olmakla beraber, meselenin odak noktasını oluşturmazlar. Aşağıdaki değerlendirmeler çok daha somut ve meselenin temeliyle ilişkilidir ve diğer tüm görüşler bunlara bağlıdır:

1. *Göstergenin keyfiliği.* Yukarıda, değişimin kuramsal olarak mümkün olduğunu kabul etmiştik; ama bu konuda düşünmeye devam edildiğinde, göstergenin keyfi olma özelliğinin, dili doğrudan değiştirmeye yönelik her türlü girişimi engellediği izlenimi belirir. İnsanlar dil konusunda şimdi olduklarından daha bilinçli olsalardı bile, yine de dil üzerine nasıl tartışacaklarını bilemeyeceklerdi. Çünkü bir şeyin tartışılabilmesi için akla uygun bir temele dayanması gerekir. Örneğin, evliliğin tekeşlilik üzerine kurulu yapısının ne kadar akla uygun olduğu tartışılabilir; iki taraf için de destekleyici nitelikte savlar ileri sürmek mümkündür. Aynı biçimde, bir simgeler sistemi üzerinde de tartışılabilir, çünkü simge, imlenen nesneyle akla dayalı bir ilişki kurar; ama bir keyfi göstergeler sistemi olan dilin böyle bir dayanağı yoktur ve bu nedenle sağlam bir tartışma temelinde ele alınamaz. Örneğin, *soeur* sözcüğü yerine "kızkardeş"i, *boeuf* yerine "öküz"ü kullanmayı tercih etmenin hiçbir nedeni yoktur.

2. *Bir dil oluşturmak için göstergelerin çok sayıda olmasının gerekliliği.* Dil ile ilgili bir değişimi belirleyen öğelerden bir diğeri de, herhangi bir dilin oluşturulması için çok sayıda gösterge kullanmanın gerekli oluşudur. Yaklaşık yirmi ila kırk harften oluşan bir yazı sistemi yerine, gerekirse bir başkası konabilir. Sınırlı sayıda öğeden oluşuyor olsaydı, dil için de aynı şeyi söyleyebilirdik; ama dil göstergeleri sayılamayacak kadar çoktur.

3. *Sistemin aşırı karmaşıklığı.* Her dil bir sistem oluşturur. Bu bakımdan (ileride de göreceğimiz gibi), dil aslında tamamen keyfi değildir; belli bir ölçüye kadar mantık kurallarına bağlıdır ve bu noktada toplulukların dili dönüştürmedeki yetersizliği iyice görünür hale gelir. Bu sistem ancak düşünümle kavranabilecek karmaşıklıktadır; dili her gün kullananların ta kendileri, bu konuda cahildir. Bu tür bir değişikliğin farkına varmak için uzmanların, dilbilgisi uzmanlarının, mantıkçıların vb. devreye girmesi gerekir. Ancak, şu ana kadarki deneyimler bize bu tür girişimlerin başarıya ulaşamadığını gösteriyor.

4. *Yenilik karşısında kolektif eylemsizlik.* Dil her an herkesi ilgilendirir; bu değerlendirme diğerlerine göre en önemli olandır; topluma yayılmış olan ve toplumca yönlendirilen dili herkes her gün kullanır. Bu noktada dil ile diğer kurumlar arasında bir karşılaştırılma yap-

maktan aciziz. Kullanılması toplumca teşvik edilen birtakım kodlar, dinsel ayinler, denizcilerin kullandıkları işaretler vb. aynı anda belirli sayıda bireyi, belirli bir süre için ilgilendirir; oysa dile herkes her an katılır ve bu yüzden, dil sürekli olarak herkesten etkilenir. Bu temel olgu, dil ile ilgili bir devrim yapmanın imkânsızlığını gösterir. Tüm toplumsal kurumlar arasında inisiyatife en kapalı olan dildir. Dil, toplumun yaşamıyla kaynaşmıştır; toplum ise doğası gereği eylemsiz olduğundan önemli bir muhafazakâr güçtür.

Ancak, dilin, toplumsal güçlerin bir ürünü olduğunu söylemek, onun özgür olmadığını ispatlamaya yetmez. Dilin her zaman bir önceki dönemin mirası olduğunu da hatırlayarak, sözü geçen toplumsal güçlerin de zamana bağlı olduğunu belirtmek gerekir. Dili denetleyen yalnızca kolektivitenin ağırlığı değildir; zaman da dili denetler. Bu ikisi birbirinden ayrı düşünülemez. Geçmişe bağlılık an be an seçme özgürlüğünü denetim altında tutar. İnsan diyoruz, köpek diyoruz. Bu, bütünsel olgunun içinde ve iki karşıt güç arasında bir bağ bulunmasına engel değildir; seçimi özgür kılan keyfi uzlaşımlar, değişmez kılan ise zamandır. Gösterge keyfi olduğu için, gelenek dışında başka bir yasayı takip etmez ve geleneğe dayalı olduğu için de keyfidir.

Değişebilirlik

Dilin devamlılığını sağlayan zaman, bir yandan da dilin değişmezliğiyle açıkça çelişen bir etki yaratır: Dilsel göstergelerin az çok hızlı değişimine yol açar. Bundan dolayı, bir anlamda göstergenin hem değişebilirliğinden hem de değişmezliğinden söz edebiliriz.

Son tahlilde, bu iki olgu birbirine bağlıdır: Gösterge değişime açıktır, çünkü varlığını sürdürmektedir. Her tür değişim eskinin kendini sürdürme ısrarının baskısı altındadır; geçmiş ancak görece olarak yok sayılabilir. Değişim ilkesi bu nedenle süreklilik ilkesi üzerine temellenmiştir.

Zaman içinde değişim farklı biçimler alabilir ve bu biçimlerin her biri üzerine dilbilim alanında önemli bir fasıl yazılabilir. Ayrıntılara girmeden, betimlenmesi gereken bazı konulara değinelim.

Her şeyden önce, değişme sözcüğüne verdiğimiz anlama ilişkin bir yanlış anlaşılma olmasın: Bu sözcüğün, özellikle gösterenin uğradığı ses değişiklikleri ya da gösterilen kavramın geçirdiği anlam değişiklikleriyle ilgili olduğu düşünülebilir. Bu yetersiz bir bakış açısıdır. Değişmeye yol açan etkenler birlikte de olsa, birbirlerinden tamamen ayrı da olsa, gösteren ile gösterilen ilişkisinde bir kaymaya her zaman

yol açarlar....

Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi andan âna değiştirebilen kuvvetlere karşı dil temelde savunmasızdır. Bu da, göstergenin keyfiliğinin doğurduğu sonuçlardan biridir.

Dilin aksine, diğer kurumların –töreler, yasalar vb.– her biri değişen oranlarda, nesneler arasındaki doğal ilişkiler üzerine kuruludur. Bu kurumların hepsi, zorunluluktan ötürü amaca yönelik araçları benimsemiştir. Giyim kuşam modasının bile tam olarak keyfi olduğu söylenemez: İnsan bedeninin belirlediği koşulların dışına ancak biraz çıkabiliriz. Oysa dili, kullanacağı araç seçimi konusunda hiçbir şey sınırlamaz; herhangi bir düşünce ile herhangi bir ses dizilimini bir araya getirmemizi engelleyen hiçbir şey yoktur.

Dilin hakiki bir kurum olduğunu göstermek için Whitney, çok haklı olarak göstergenin keyfiliği üzerinde durmuş ve böylelikle dilbilimi kendi gerçek eksenine oturtmuştur. Ancak Whitney, buradan ileri gidememiş ve bu özelliğin dili diğer kurumlardan kesin olarak ayırdığını görememiştir. Dilin evrimleşme biçimi bu durumu açıkça ortaya çıkarır. Bundan karmaşık bir şey olamaz. Dil, hem zamansal hem de toplumsal güçlerinin bir ürünü olduğundan kimse dilde bir değişiklik yapamaz; öte yandan, dilsel göstergelerin keyfi seçimi fonetik malzeme ile fikirler arasında özgürce bir ilişki kurmaya imkân tanır. Sonuç, göstergede birleşen bu iki unsurun ikisinin de başka hiçbir alanda görülmemiş bir biçimde kendi yaşamını sürdürmesidir; ayrıca dil, bazen sesleri, bazen de anlamı etkileyen güçler nedeniyle değişir, daha doğrusu evrimleşir. Bu evrim kaçınılmazdır; böyle bir dönüşüme karşı koyabilmiş tek bir dil yoktur. Belli bir zaman sonra bazı belirgin değişimlerin ortaya çıktığına dair kayıtlar vardır.

Dilin değişimi o kadar kaçınılmazdır ki, yapay diller söz konusu olduğunda bile geçerliliğini korumayı sürdürür. Yapay bir dil yaratan kişi, bu dil dolaşıma girene dek onu denetimi altında tutabilir; ancak, yapay dil görevini yerine getirmeye başlayıp herkesin ortak malı haline gelir gelmez denetlenemez olur. Örnek olarak Esperantoyu[1] ele alalım; tutunabilirse, bu kaçınılmaz yasadan muaf olabilecek mi? Faaliyete geçtikten sonra, Esperanto da büyük bir olasılıkla tümüyle göstergesel olan yaşamını sürmeye başlayacak; yaratımında kullanılmış olan mantığa dayalı yasalara hiç benzemeyen yasalar uyarınca

---

[1] Esperanto: Tüm Avrupa dillerinde ortak olan kelimeleri temel alan yapay dil; bu adı, L. L. Zamenhof'un Doktoro Esperanto takma adıyla yayımladığı ve Esperantoyu anlattığı ilk kitabından almıştır —*ed. notu.*

kuşaktan kuşağa aktarılacak ve bunun geri dönüşü olmayacak. Gelecek kuşakların olduğu gibi kabul edeceği bir dil yaratmaya kalkışan kişi, ördek yumurtası üzerinde kuluçkaya yatan tavuğu andırır: Onun yarattığı dil de bütün dilleri sürükleyen akıntıya ister istemez kapılacaktır.

Göstergeler, genel göstergebilimin bir ilkesi tarafından yönetilir: Göstergenin zaman içindeki sürekliliği, onun zaman içindeki değişimiyle eşzamanlı olarak yürür.

KÜLTÜRE İŞLEVSELCİ YAKLAŞIM

- Robert K. Merton, *Bilimin Normatif Yapısı*
- Seymour Martin Lipset, *Değerler ve Demokrasi*

5 BİLİMİN NORMATİF YAPISI

Robert K. Merton

Burada ön hazırlık olarak, bilimin kültürel yapısına bakacağız, yani bir kurum olarak bilimin sadece belli bir yönüyle ilgileneceğiz. Bu yüzden, bilimin yöntemlerini değil, yöntemleri kısıtlayan töreleri gözden geçireceğiz. Elbette, yöntembilime ilişkin genel kurallar, genelde hem teknik açıdan amaca hizmet eden çareler, hem de manevi zaruretlerdir. Ancak biz burada bunlardan yalnızca ikincisiyle ilgileneceğiz. Aşağıda okuyacaklarınız yöntembilimde bir gezinti değil, bilim sosyolojisine ilişkin bir deneme mahiyetindedir. Keza, bilime yönelik standartlaşmış toplumsal duygularla doğrudan ilgili olmadıkları sürece, fen bilimlerinin tözsel bulguları (hipotezler, türdeşlikler ve yasalar) ile de ilgilenmeyeceğiz. Dolayısıyla bu yazı çok yönlü bilgiye ilişkin bir serüven olmayacak.

Bilim Ahlakı

Bilim ahlakı, biliminsanını bağlayıcı kıldığı kabul edilen, duygusal değerler ve normlar bütünüdür. Normları; buyruklar, yasaklamalar, tercihler ve müsaadeler olarak ifade edilir; kurumsal değerler olarak meşrulaştırılmışlardır. Yönergeler ve örneklerle aktarılan, yaptırımlarla pekiştirilen bu koşullar biliminsanı tarafından değişen oranlarda içselleştirilir; onun bilimsel vicdanını ya da, son moda tabirle ifade edecek olursak, üst-benliğini biçimlendirir. Bilim ahlakı belirli yasalara bağlanmamış olsa da, biliminsanlarının kurulu âdetlerde, bilimsel ruha ilişkin sayısız yazıda ve ahlak ihlallerine yönelttikleri öfkede ifade ettikleri ahlaki görüş birliği hakkında bir fikir edinilebilir.

Modern bilimsel ahlakı incelemek, ancak daha geniş kapsamlı

Merton, "Science and Technology in a Democratic Order." *Journal of Legal and Political Sociology* 1 (1942): 115-26.

bir soruna sınırlı bir giriş yapmak olur: bilimin kurumsal yapısının karşılaştırmalı incelemesi. Karşılaştırmalı bir çalışma için gerekli malzemeleri bir araya getiren ayrıntılı monografiler az sayıda ve dağınık olsa da, "bilime gelişme olanağı, ancak bilim ahlakı ile bütünleşmiş demokratik bir düzen içinde sağlanır," şeklinde ifade edilebilecek geçici varsayıma belli bir temel sağlarlar. Bu, bilim uğraşının demokrasilerle sınırlı olduğu anlamına gelmez. Birbirinden çok farklı toplumsal yapılar bile bir ölçüde de olsa bilime destek vermiştir. *Accademia del Cimento*'nun (Deneyler Akademisi) iki Medici tarafından maddi olarak desteklendiğini; II. Charles'ın Londra Kraliyet Akademisi'ne imtiyaz vermesinin ve Greenwich Gözlemevi'ni maddi olarak desteklemesinin tarihsel bir dikkat gerektirdiğini; Bilimler Akademisi'nin XIV. Louis'nin himayesinde ve Colbert'in tavsiyesiyle kurulduğunu; I. Frederick'in Leibniz tarafından kabul etmeye zorlanarak Berlin Akademisi'ne gelir sağladığını ve St. Petersburg Bilim Akademisi'nin Büyük Petro tarafından (Rusların barbarlar olduğu görüşünü çürütmek için) kurulduğunu anımsamamız yeterlidir. Ancak, bu tür tarihsel olgular bize bilim ile toplumsal yapının sadece raslantısal olarak bir araya geldiğini göstermez. Bunun ötesinde, bilimsel başarının bilimsel olanaklara oranı meselesi vardır. Bilim elbette çeşitli toplumsal yapılar içinde gelişir. Ancak, bilimin en üst düzeyde gelişmesi için kurumsal bağlamı bunlardan hangileri sağlar?

Bilimin kurumsal hedefi, onaylanmış bilginin yaygınlaştırılmasıdır. Bu sonuca ulaşmak amacıyla kullanılan teknik yöntemler, bilginin uygun tanımını verir: Düzenliliklere (aslında bunlar birer öngörüdür) ilişkin, görgül olarak doğrulanmış ve mantıksal tutarlılık sergileyen bildirimler diyebiliriz. Kurumsal mecburiyetler (töreler) amaçtan ve yöntemlerden türetilir. Teknik ve ahlaki normların yapısı bütünüyle, nihai amacı yürürlüğe koyar. Yeterli ve güvenilir görgül bulgunun teknik normu, sürdürülebilir doğru bir öngörünün önkoşuludur; mantıksal tutarlılığın teknik normu ise sistemli ve geçerli bir öngörünün önkoşuludur. Bilimin töreleri, yöntembilimsel bir gerekçeye sahip olmanın ötesinde, yalnızca mevzuat açısından işe yarar oldukları için değil, doğru ve iyi olduklarına inanıldığı için bağlayıcıdır. Bilimin töreleri, teknik buyruklar olduğu kadar ahlaki buyruklardır.

Modern bilimin ahlakını, kurumsal zaruretlerden meydana gelen dört kümenin –evrenselcilik, komünizm, çıkar gütmezlik ve örgütlü şüphecilik– oluşturduğunu söylüyoruz.

Evrenselcilik

Evrenselcilik en doğrudan anlatımını, türediği kaynaklar ne olursa olsun hakikati açıklama iddialarının, yerleşik ve gayri şahsi ölçütlerle sınanma kuralında bulur: Bu iddialar, gözlemle ve önceden doğrulanmış bilgiyle uyumlu olmak zorundadır. Bilim tartışmalarında öne sürülen iddiaların kabulü ya da reddi, savunucularının kişisel ya da toplumsal niteliklerine bağlı olmamalı; biliminsanının ırkı, milliyeti, dini, sınıfı ve kişisel nitelikleri göz ardı edilmelidir. Nesnel yaklaşım, tikelcilikten önce gelir. Bilimsel olarak doğrulanmış formülasyonların bu anlamda nesnel dizilere ve bağıntılara göndermede bulunduğu koşul, tikelciliğin geçerlilik ölçütlerini dayatma çabalarına karşı direnir. Haber işlemi [azot ve hidrojenden amonyak sentezleme işlemi], ne Nürnberg mahkemelerinden çıkan bir hükümle geçersiz kılınabilir, ne de herhangi birisi İngiliz düşmanı olduğu gerekçesiyle yerçekimi yasasını yürürlükten kaldırabilir. Aşırı milliyetçiler tarih dersi kitaplarından yabancı biliminsanlarının adlarını çıkarabilir, ama onların üretmiş oldukları formüller bilim ve teknoloji için vazgeçilemez olmayı sürdürür. Nihai ilerleme *echt-deutsch* (safkan Alman) ya da yüzde yüz Amerikan olsa da, bazı yabancılar her yeni bilimsel ilerlemeye yataklık ederler. Evrenselciliğin zorunlu koşulu, bilimin gayri şahsi niteliğinde kök salmıştır.

Ne var ki, bilim kurumu, her zaman bütünleşmediği daha geniş bir toplumsal yapının parçasıdır. Yaygın kültür evrenselciliğe karşı çıktığında, bilim ahlakı ciddi bir gerilim yaşar. Etnik merkezcilik, evrenselcilikle bağdaşmaz. Özellikle uluslararası çatışmalar söz konusu olduğunda, durum gereği ulusal bağlılıkların vurgulanması gerektiğinde, biliminsanı bilimsel evrenselcilikle etnik merkezci tikelciliğin birbirleriyle çatışan şartları arasında sıkışıp kalır. Kendini içinde bulduğu durumun yapısı, oynamaya çağrıldığı toplumsal rolü belirler. Böylece biliminsanı bir savaşçıya dönüşüp öyle davranmaya başlayabilir. 1914'te, aralarında Baeyer, Brentano, Ehrlich, Haber, Eduard Meyer, Ostwald, Planck, Schmoller ve Wassermann'ın da bulunduğu doksan üç Alman biliminsanı ve akademisyen, ortaya attıkları manifestolarıyla, Almanların, Fransızların ve İngilizlerin kendi siyasi kimliklerine biliminsanı kisvesi giydirdiği bir söz dalaşı başlattılar. Tarafsız biliminsanları, "düşman" iştiraklerine, yükselen milliyetçilik aleyhtarlığına, karşılıklı çıkar gözetmeye, fikrî namussuzluğa, bilimsel yetersizliğe ve yaratıcı kapasite noksanlığına dil uzattılar. Ancak, evrenselcilik normundan bu şekilde sapmanın bizatihi kendisi aslında normun meşruiyetini kabulün üzerine kurulmuştu. Çünkü

ulusalcılık yanlısı olmak, ancak evrenselcilik standardı bakımından yargılanması halinde yakışıksız sayılabilir; başka bir kurumsal bağlamda bir erdem olarak, bir yurtseverlik göstergesi olarak tanımlanabilir. Böylece, söz konusu biliminsanlarının gerçekleştirmiş oldukları ihlalleri kınama sürecinde, töreler bir kez daha olumlanmış olur.

Karşı cenahtan gelen baskı altında bile, ne ulustan olursa olsun tüm biliminsanları, çok daha dolaysız biçimde evrenselci standarda sadık kalmıştır. Bilimin uluslararası, gayri şahsi, fiilen isimsiz karakteri yeniden olumlanmıştır. (Pasteur: *"Le savant a une patrie; la science n'en a pas"* — *"Biliminsanının vatanı vardır, bilimin yoktur."*) Normun inkârı, inancın çiğnenmesi olarak algılanmıştır.

Evrenselcilik, ayrıca, meslek yaşamının yeni yeteneklere açık olması talebinde de ifade bulur. Bunun gerekçesi, kurumsallaşmanın amacında yatar. Bilimsel kariyerleri yeterlilik noksanlığı dışında gerekçelerle sınırlamak, bilginin ilerlemesi konusunda önyargılı davranmak olacaktır. Bilimsel uğraşlara özgürce dahil olabilmek işlevsel bir zorunluluktur. Kestirmeden amaca ulaşma çabaları ile ahlak bağdaşır. Kraliyet Akademisi'nin siyasal aritmetikçi John Graunt'u üyelikten çıkarma girişimleri üzerine II. Charles'ın, bilimin normlarının yeniden gözden geçirilmesini istemesi ve "Graunt gibi bir meslek erbabı daha bulurlarsa derhal kabul etmelidirler" diyerek Akademiye uyarıda bulunması, yani bilim törelerine başvurması bir anomalidir ve bu bağdaşmadan türemiştir.

Burada yine bilim ahlakının toplumun genel ahlak anlayışını tutmayabileceğini görüyoruz. Biliminsanları kast standartlarını özümseyebilir ve kabiliyetlerine ya da başarılarına bakmaksızın, alt statülerdeki kişilere yükselme olanağı tanımayabilirler. Ancak bu, istikrarsız bir duruma yol açar. Kast töreleri ile bilimin kurumsal hedefinin bağdaşmazlığını örtmek için incelikli ideolojilere sığınılır. Kast düzeninin alt tabakalarında yer alanlara, bilimsel çalışma için doğuştan yeteneksiz oldukları gösterilir ya da, en azından, katkılarının değeri sistemli olarak küçümsenir. "Fizik alanındaki araştırmaların kurucularının, Galileo ile Newton'dan zamanımızın fizik alanındaki öncülerine kadar büyük kaşiflerin neredeyse tümünün Aryan ırkından ve çoğunlukla da Nordik kökenli oldukları savı bilim tarihinden örneklerle kanıtlanabilir." Cümleyi değiştiren ifade olan "neredeyse tümünün", kast dışı bırakılanların bilimsel başarıya ilişkin hak iddialarını yadsımak için yetersiz bir dayanaktır. Bu yüzden de ideoloji, "nitelikli bilim" ve "niteliksiz bilim" anlayışıyla doldurulur: Gerçekçi, pragmatik Aryan bilimi, Aryan olmayanın dogmatik, biçimsel biliminin karşısına

yerleştirilmektedir. Ya da dışlama gerekçeleri, devletin ya da kilisenin düşmanı olmak gibi biliminsanlarının bilimdışı durumlarına dayandırılır. Böylece, genelde evrenselci standartlara bağlılıktan ayrılan bir kültürün yandaşları, bilim alanının değerini sadece sözde destekleyerek durumu geçiştirmek zorunda kalır. Evrenselcilik kuramsal açıdan yapmacık bir biçimde onaylanmış, uygulamada ise bastırılmıştır.

Yetersiz şekilde uygulamaya koyulmuş olsa da, demokrasi ahlakı, evrenselciliği egemen bir kılavuz ilke olarak içerir. Demokratikleşme, toplumun değer verdiği kabiliyetlerin kullanımı ve gelişmesi aleyhindeki kısıtlamaların kademeli olarak bertaraf edilmesi ile aynı şeydir. Açık demokratik toplumlara özelliğini veren, statüye odaklanma değil, gayrişahsi başarı ölçütleridir. Bu türden kısıtlamaların tam demokratikleşme yolunda engel teşkil ettiği düşünülür. Bu nedenle, *laissez-faire* (bırakın yapsınlar) demokrasisi nüfusun belirli dilimleri için eşitsiz avantajların birikimine, kabiliyet açısından kanıtlanmış farklılıklara bağlı olmayan imtiyazlara izin verdiği ölçüde, demokratik süreç giderek siyasal otoritenin güdümüne girer. Değişen koşullar altında, fırsat eşitliğini korumak ve genişletmek için yeni teknik örgütlenme biçimleri ortaya koyulmalıdır. Siyasal aygıttan, demokratik değerleri uygulamaya koyması ve evrenselcilik standartlarını sürdürmesi talep edilebilir.

Komünizm

"Komünizm", ortak mülkiyetin teknik olmayan ve geniş anlamında, bilim ahlakının ayrılmaz ikinci öğesidir. Bilimin tözsel bulguları, toplumsal işbirliğinin bir ürünüdür ve topluluğa atfedilmiştir. Bireysel üreticinin hakkının son derece sınırlı olduğu bir ortak miras oluştururlar. Kâşifinin ismiyle anılan yasalar ya da kuramlar, ne onu keşfedenin ve vârislerinin özel mülkiyetine girer, ne de töreler kişi ya da vârislerine özel kullanım ve denetim hakkı tanır. Bilimde mülkiyet hakları, bilim ahlakı gerekçesine dayandırılarak asgariye indirilmiştir. Biliminsanının "kendi" fikrî "mülkiyeti"ne ilişkin hakkı, tanınma ve saygı görme ile sınırlıdır; eğer bilim kurumunun bir nebze de olsa etkin bir işlerliği var ise, tanınma ve saygı görme, ortak bilgi birikimine katkısı oranında değerlidir. Kuramlara ve yasalara kişi adı verilmesi –örneğin Kopernik sistemi, Boyle yasası gibi– böylece hem belletici bir araca dönüşür hem de o kişinin hatırasına bir saygıdır.

Biliminsanının buluşlarına ilişkin yegâne mülkiyet hakkı olarak ünlenme ve saygınlık kazanmaya bu denli kurumsal bir vurgu yapıldığında, bilimde öncelik endişesi "normal" bir tepkiye dönüşür.

Modern bilim tarihinde zaman zaman görülen öncelik ihtilafları, özgünlüğe yapılan kurumsal vurgu üzerinden üretilmiştir. Bu noktada, rekabetçi bir işbirliği ortaya çıkar. Rekabetin ürünleri kamu malı haline getirilir ve üreticinin payına takdir görmek düşer. Uluslar öncelik hakkı talep eder ve bilim dünyasına yeni katılımlar, uluslarının adlarıyla etiketlenir. Newton ile Leibniz'in türevsel hesap konusunda karşıt iddiaları üzerinden cereyan eden tartışmayı anımsayın. Ama, bütün bunlar bilimsel bilginin ortak mülkiyet olma durumuna meydan okur nitelikte değildir.

Bilimin kamusal alanın parçası olarak kurumsallaştırılması, bulguların sunulmasına yönelik zorunlulukla bağlantılıdır. Gizlilik, bu kuralın karşı savıdır; tam ve açık iletişim ise yasasıdır. Sonuçların yayılmasına yönelik baskı, bilginin sınırlarını genişletmeye ilişkin kurumsal hedef ve yayımlama koşuluna bağlı olan tanınma teşvikiyle pekiştirilmiştir. Önemli buluşlarını bağlı olduğu bilimsel derneğe iletmeyen bir biliminsanı –örneğin Henry Cavendish– konuyla ilgili sorulara verdiği ikircikli yanıtlardan dolayı hedef haline gelir. Cavendish, yeteneğinden ve belki de alçak gönüllüğünden dolayı takdir edilmiştir. Ancak, kurumsal açıdan, bilimin zenginliğini paylaşmaya ilişkin ahlaki zorunluluk göz önüne alındığında, tevazusu cidden yanlış yerde konumlanmıştır. O mesleğin mensubu olmamasına karşın Aldous Huxley'in Cavendish'e ilişkin yorumu bu bağlantıyı açıklayıcı niteliktedir: "Onun dehasına olan hayranlığımıza gölge düşüyor, çünkü belli bir oranda da olsa, onu kınıyoruz; böyle bir kişinin bencil ve asosyal olduğunu düşünüyoruz." Huxley'nin kullandığı sıfatlar, belirli bir kurumsal zorunluluğun ihlaline gönderme yaptığından özellikle öğretici niteliktedir. Bilimsel buluşun gizlenmesi, herhangi bir gizli amaca hizmet etmese bile, her zaman kınanır.

Bilimin müşterek olma niteliği, herhangi bir özel iddia taşımasalar bile biliminsanlarının kültürel bir mirasa bağımlı olmaları üzerinden de yansır. Newton'ın "eğer ötelere bakabildiysem, bu, dahilerin omuzları üzerine çıkmam sayesinde olmuştur" sözleri, aynı anda hem ortak mirasa duyduğu minneti, hem de bilimsel başarının özündeki dayanışmacı ve seçici birikimin niteliğinin farkında oluşunu ifade eder. Bilimsel dehanın alçakgönüllülüğü yalnızca kültürel olarak uygun bir davranış değil, aynı zamanda bilimsel ilerlemenin eski ve şimdiki kuşakların işbirliğini kapsadığının farkında olmanın da bir ifadesidir. Efsanelere dayalı tarih anlayışına kendini kaptıran isim, Maxwell değil, Carlyle'dır.

Bilim ahlakının komünizmi, teknolojiyi "özel mülkiyet" olarak ta-

nımlamayan bir kapitalist ekonomiyle bağdaşamaz. "Bilimin hüsranı" üzerine şimdilerde kaleme alınan yazılar, bu ihtilafı yansıtır. Patentlerde kullanım hakkının münhasıran satın alana ait olduğu ve çoğu kez de başkalarınca kullanılmalarının yasaklandığı belirtilir. İcadın üzerindeki baskı, bilimsel üretim ve yayılımının ardında yatan esas gerekçeyi yadsır: American Bell Telephone şirketi ile ABD arasındaki kamu davası sonucunda mahkemenin aldığı kararda görüleceği gibi: "Mucit, değeri olan bir şey keşfedendir. Keşfi, onun mutlak mülkiyetidir. Keşfine ait bilgiyi halktan esirgeyebilir." Bu ihtilaflı duruma farklı tepkiler gösterilmiştir. Bazı biliminsanları koruyucu bir tedbir olarak kamu kullanımına açık hale getirilmesini güvence altına almak için eserlerinin patentini almaya başlamıştır. Einstein, Millikan, Compton [ve] Langmuir patentlerini yasallaştırmışlardır. Biliminsanları yeni ekonomik girişimlerin öncüleri olmaya teşvik edildiler. Bazıları, bu ihtilafı çözmek için sosyalizmi savunma yoluna gitti. Bu önerilerin hepsi, gerek bilimsel buluşlarından ekonomik bir kazanç talep eden öneriler, gerekse bilimsel çalışmaları sürdürebilmek için toplumsal sistemde bir değişim talep edenler, fikrî mülkiyet kavramı içindeki ihtilafları yansıtır.

Çıkar Gütmezlik

Bilim, genel olarak tüm mesleklerde olduğu gibi, tarafsızlığı temel bir kurumsal öğe olarak içerir. Tarafsızlık, ne diğerkamlık, ne de bencillikten kaynaklanan bir eylemle aynı kefeye konulabilir. Bunların aynı kefeye konması, çözümlemenin kurumsal ve güdüsel düzeylerinin birbirine karıştırılmasına yol açacaktır. Biliminsanlarına, bilgi açlığı, amaçsız merak, insanlığa yararlı olmak gibi diğerkam bir ilgi ve benzeri pek çok dürtü atfedilmiştir. Özgün saiklere yönelik arayışın yanlış yönlendirilmiş olduğu görünüyor. Biliminsanlarının davranışlarını çoğunlukla biçimleyen unsur, geniş kapsamlı bir saikler yelpazesinin kurumsal denetiminin altında yatan ayırt edici örüntüdür. Kurum tarafsız etkinlik talep ettiği andan itibaren, yaptırımlara katlanma pahasına da olsa, normların içselleştirildiği ölçüde psikolojik çatışmaya düşme pahasına da olsa istenene uyum göstermek biliminsanlarının çıkarına olacaktır.

Bilim kayıtlarında sahtekârlıkların fiilen var olmayışı –diğer etkinlik alanlarının kayıtlarıyla karşılaştırıldığında bu durum istisnai görünüyor– zaman zaman biliminsanlarının kişisel özelliklerine atfedilmiştir. Bu, biliminsanlarının, alışılmışın ötesinde bir ahlaki

dürüstlük sergileyen kişiler arasından seçildiğini ima eder. Ama aslında, bunun doğru olduğuna dair yeterli kanıt yoktur; bilimin belirli özgün nitelikleri üzerinden bu duruma ilişkin daha makul bir açıklama yapılabilir. Bilimsel araştırma, vardığı sonuçların doğrulanabilirliği üzerine kurulu olduğundan, aynı alandan uzmanların titiz tetkiki altındadır. Başka bir deyişle –ve kuşkusuz "ihanet" olarak yorumlanabileceğinden– biliminsanlarının etkinlikleri, belki de herhangi bir diğer etkinlik alanında benzeri olmayan derecede katı denetim altında tutulmaktadır. Biliminsanının çıkar gütmemesi yönündeki talep, bilimin kamusal ve sınanmaya açık niteliğinin teşkil ettiği zemine sıkıca oturur; bu durumun, biliminsanlarının dürüstlüğüne katkıda bulunduğu varsayılabilir. Bilim alanında rekabet vardır; bir başarı ölçütü olarak önceliğe yapılan vurgu ile bu rekabet yoğunlaşır; rekabetçi koşullar biliminsanlarını haksız yöntemler kullanarak rakiplerini gölgede bırakmaya teşvik edebilir. Ancak, genelde, düzmece iddialar göz ardı edilebilecek oranda az ve etkisizdir. Çıkar gütmezlik kuralının, uygulama alanına tercümesi, biliminsanlarının meslektaşlarına nihayetinde hesap vermesi gerektiği için etkin bir şekilde pekiştirilir. Toplumsallaşma duygusunun ve çıkarcılığın buyrukları büyük ölçüde örtüşür ve böylece kurumsal istikrar korunmuş olur.

Bu açıdan bakıldığında bilim alanı diğer meslek alanlarından farklıdır. Biliminsanı, örneğin bir hekim ya da avukat gibi müşterisiyle yüz yüze gelmez. Bu yüzden, meslek dışından bir kişiyi kandırma, onun bilgisizliğini ve bağımlılığını sömürme olasılığı çok azdır Sahtekârlık, aldatma ve sorumsuz iddialar (şarlatanlık), "hizmet" sektörüne oranla çok daha azdır. Biliminsanı-sade vatandaş ilişkisi en uç noktaya geldiğinde, bilim ahlakını ihlal etmeye özendiren birtakım etmenler belirir. Nitelikli meslektaşlar tarafından uygulanan denetim yapısı etkisini yitirdiğinde, uzman mercilerin suistimali başlar ve sahte bilimler devreye girer.

Sade vatandaşın gözünde, bilimin saygınlığı ve yüksek ahlaki statüsü önemli oranda teknolojik başarıyla bağlantılı olabilir. Her yeni teknoloji, biliminsanının saygınlığının bir kanıtıdır. Bilim böylece iddialarını gerçekleştirmiş olur. Bununla birlikte, bilimin otoritesi, çıkar amaçları için kullanılabilir hale getirilebilir ve getirilmiştir de. Çünkü, tam da bu nedenle sade vatandaşlar çoğunlukla böyle bir otorite iddiası taşıyanlardan hangisinin sahte, hangisinin hakiki olduğunu ayırt edecek konumda değildir. Eğitilmemiş çoğunluk için, totaliterlik savunucularının ırk, ekonomi ya da tarih üzerine bilimsel olduklarını öne sürdükleri açıklamaları ile gazetelerde yer

alan evrenin genişlediğine veya dalga mekaniğine ilişkin haberler eşdeğerdedir. Her iki örnekte de, bilgiler sokaktaki adam tarafından denetlenemez ve her iki örnekte de, sağduyunun aksi öne sürülüyor olabilir. Bir açıklama aranacaksa, kamuoyu için efsaneler, onaylanmış bilimsel kuramlardan daha makul ve daha açıklayıcı olabilir, çünkü efsaneler, ortak sağduyu deneyimlerine ve kültürel taraflılığa daha yakındır. O nedenle, kısmen bilimsel başarıların bir sonucu olarak, nüfusun tümü görünüşte bilimsel terimlerle ifade edilen yeni mistisizmlere yatkın hale gelir. Bilimin ödünç almış olduğu otorite, bilimsel olmayan öğretiye itibar sağlar.

Örgütlenmiş Şüphecilik

Örgütlenmiş şüphecilik, bilimsel ahlakın diğer öğeleriyle çeşitli yönlerden ilişkilidir. Hem yöntembilimsel hem de kurumsal bir manda durumudur. Yargının geçici olarak askıya alınması, görgül ve mantıksal ölçütlere binaen inançların duygulardan arındırılarak irdelenmesi, bilimi zaman zaman diğer kurumlarla çatışmaya sürüklemiştir. Doğaya ve topluma ilişkin her türlü olguya dair içkin yetileri de içeren sorular soran bilim, diğer kurumlar tarafından billurlaştırılmış ve çoğu kez bir ritüel haline getirilmiş olan bu veriler konusunda alınan tutumlarla çatışmaya girebilir. Bilimsel araştırma yapan kişi, kutsal olanla dünyevi olan arasındaki, yani eleştirmeksizin saygı göstermeyi gerektiren ile nesnel olarak çözümlenebilecek olan arasındaki yarılmaya sahip çıkmaz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu, bilimin güya diğer alanlara sızmasına karşı geliştirilen başkaldırıların kaynağıymış gibi görünüyor. Örgütlü din açısından bu tür direnme, ekonomik ve siyasal zümrelerin direnişleriyle karşılaştırıldığında daha önemsiz hale gelmiştir. Muhalefet; Kilisenin, ekonominin ya da devletin belirli dogmalarını geçersiz kılıyormuş gibi görünen özgül bilimsel buluşların ortaya çıkışından epey uzakta da var olabilir. Şüpheciliğin, iktidarın mevcut paylaşımına yönelik bir tehdit oluşturduğu hayli yaygın fakat çoğunlukla muğlak bir değerlendirmedir. Bilimin, araştırma alanını kurumsallaşmış tutumların yerleşmiş olduğu alanlara doğru genişlettiği ya da diğer kurumların bilim üzerindeki denetimlerini genişlettiği durumlarda çatışmanın ivmesi artar. Çağdaş totaliter toplumda hem akılcılık karşıtlığı hem de kurumsal denetimin merkezileşmesi, bilimsel etkinliğe atfedilmiş olan hareket alanını sınırlamaya hizmet eder.

6 DEĞERLER VE DEMOKRASİ

Seymour Martin Lipset

Ulusların değer sistemlerini karşılaştırmak için, onları sınıflandırabiliyor ve aralarındaki ayrımı ortaya koyabiliyor olmamız gerekir. Talcott Parsons "örüntü değişkenleri" kavramını önererek, bu amaca yönelik kullanışlı bir araç sağlamıştır. Parsons örüntü değişkenlerini, Ferdinand Tonnies'in "cemaat" ile "toplum" arasındaki, *Gemeinschaft* (birincil, küçük, geleneksel, bütünleşmiş) değerleri vurgulayan sistemler ile *Gesellschaft* (gayri şahsi, ikincil, geniş, toplumsal olarak ayrışmış) değerler üzerine kurulu sistemler arasındaki klasik ayrımının bir uzantısı olarak geliştirmiştir. Aşağıdaki çözümlemede kullanılacak olan örüntü değişkenleri; kazanılmış konum-verili konum, evrenselcilik-tikelcilik ve özgüllük-yaygınlıktır. Kazanılmış konum-verili konum ayrımına göre, bir toplumun değer sistemi, bireyleri yargılamada ve onları çeşitli roller biçmede bireysel yetenek ya da performansı vurgulayabilir veya onlara atfedilen ya da kalıtımla aldıkları nitelikleri (ırk, soylu doğum gibi nedenlerle) vurgulayabilir. Evrenselcilik-tikelcilik ayrımına göre, bir toplumun değer sistemi tüm insanlara aynı standarda (örneğin, yasa önünde eşitliğe) göre davranılması gerektiğini ya da bireylerin kişisel niteliklerine, belki bir sınıf ya da topluluğa aidiyetlerine göre farklı şekilde davranılması gerektiğini vurgulayabilir. Özgüllük-yaygınlık ayrımı, bireylere, topluluğun bireysel üyeleri olarak yaygın şekilde davranılması ile topluluk içindeki özgül konumları göz önüne alınarak davranılması arasındaki farka gönderme yapar.

Örüntü değişkenleri, değerleri sınıflandırmak için, kır-kent, mekanik-organik, birincil-ikincil, ya da *Gemeinschaft-Gesellschaft* vb. gibi daha eski iki kutuplu toplumbilim kavramlarının sağladığından çok daha duyarlı bir yol açar. Örneğin, *Gemeinschaft-Gesellschaft* sü-

---

Seymour Martin Lipset'in *The First New Nation: The United States in Historical and Comparative Perspective* (New York: Doubleday, 1967) adlı kitabının 239-41; 251-74 sayfaları arasından derlenmiştir.

rekliliğinin aynı ucunda bulunan ya da benzer ekonomik gelişmişlik ya da toplumsal karmaşıklık düzeylerinde olan iki ulus arasındaki değer yapılarının farklılıklarını saptamamızı mümkün kılar. Aynı zamanda, bir toplum içindeki farklılıkları betimlemeye de yarar: Aile doğası gereği verili ve tikelci olmasına karşın, piyasa evrenselci ve başarı yönelimlidir; belli bir toplumda akrabalık bağları ne kadar zayıfsa, ulusun kazanılmış konuma vurgusunun o ölçüde artması olasıdır....

Fransa'nın ve Almanya'nın –ilişkileri siyaseten istikrarsız olsa da– birçok değeri Amerika Birleşik Devletleri'nin ve Britanya'nın değerlerine benzer. Fransa, 1789 Devrimi aracılığıyla, Amerika Birleşik Devletleri'nin geliştirdiği değerler bütününü benimseme yolunu seçti: Kazanılmış konum, eşitlikçilik, evrenselcilik, özgüllük. İnsan Hakları Bildirgesi de Bağımsızlık Bildirgesi gibi bu kavramların içerdiği öğretiler üzerine kuruludur. Almanya, 19. yüzyılda ekonomik değişimden ve yeni toplumsal kesimlerin doğuşundan kaynaklanan basınçların, yeni bir değerler ahlakı öneren siyasi bir devrimle sonuçlanmaması açısından Britanya'ya benzer. Almanlar da, göründüğü kadarıyla, Britanya'da ortaya çıkanlara çok benzer yollarla, mevcut kurumlarını tadil etmeye ve farklı hiyerarşik altsistemler içinde çeşitli değer örüntüleri yaratmaya yönelmiştir. Amerika'nın aksine Fransızların bu konudaki başarısızlığı, devrim güçlerinin kilit toplumsal gruplaşmalar arasında değer uzlaşımını sürdürebilecek kadar güçlü olmamasından kaynaklanıyordu; Almanya'da değerlerin yeni birleşimleri, güçlü olmasına rağmen otoriter olmayan, istikrarlı bir siyasal sistemin gereksinimleriyle temelde bağdaşmamaktaydı.

Fransız toplumunu temel değerler bakımından sınıflandırmak güçtür. Bu toplumun iç siyasal gerilimleri, büyük ölçüde, toplumun başlıca kesimlerinin birbiriyle bağdaşmayan değerlere bağlı kalmasından kaynaklanır....

Bu iç yarılmalar, Fransız Devrimi ne eski verili konum-tikelci değerler kümesini, ne de bunların bazı kilit kurumsal desteklerini, özellikle Kiliseyi yok etmeyi başardığından, varlıklarını sürdürmektedir. Fransız burjuvazisinin, statüsü ve ekonomik hedefleri Devrime güç vermiş olan büyük bir bölümü, geleneksel değer sistemini hiçbir zaman tümüyle reddetmedi.[1]

---

[1] Tocqueville, toplumsal devrim korkusunun, burjuvaziyi Katolikliğe dönmeye sevk ettiğini savunmuştur. Kendi ifadesiyle: "1792 Devrimi, üst sınıfların yüreğine korku salarken, dinsizliklerini de ortadan kaldırmıştır; inancın, doğruluğunu değilse de, en azından toplumsal yararlılığını öğretmiştir...

Fransa, ticarette ve sanayide tikelci değerleri, sanayileşmiş diğer uluslardan çok daha iyi korumuştur. Birçok Fransız küçük işadamının ekonomi politikaları, aile servetinin ve statüsünün sürdürülmesinin önemini vurgular. Ekonomik riskler almayı veya birbirleriyle ciddi rekabete girmeyi reddederler. Küçük burjuvazinin izlediği siyaset, ekonominin büyüme olanaklarını sınırlamasına rağmen, mevcut iş ortamının istikrarını korumayı önemser. Fransız işverenler, özellikle de küçük işletme sahipleri, yanlarında çalışanlardan tikelci bir sadakat beklemiştir. Fransız sanayisi, tüm tarihi boyunca, sendikalara temsil haklarını vermekten kaçınmaya çalışmış ve haklarını teslim etmeye zorlandığında, verdiği bu ödünlerin temelini en kısa sürede aşındırmıştır. Sendikalara temsil haklarını teslim etmek –ve böylece evrenselci normları onaylamak– ahlaki açıdan bir saldırı olarak algılanmıştır. Kapitalist bir sistem kaçınılmaz olarak kayda değer ölçüde evrenselci bir yaklaşım dayattığı için Fransız işadamının davranışı, elbette ki bu kısa çözümlemenin önermeleriyle yanıtlanamayacak denli karmaşıktır. François Bourricaud'un işaret ettiği gibi, "Burjuvazinin para ölçütü ile aristokrasi ölçütleri –ailenin kökünün ve ilişkilerin eskilere dayanması– arasında 'burjuva' tereddüde düşer. Belki de bu belirsizlik, burjuvazinin işçilerle ilişkilerinde neden bu denli zorlandığını kısmen açıklamaktadır."[2]

Öte yandan, Fransız işçi sınıfı, her zaman eylemle değilse de, ideolojik olarak kazanılmış konuma, eşitlikçiliğe, evrenselciliğe ilişkin devrimci değerleri desteklemiştir. Ancak Fransız işçi sınıfı, bireysel ve kolektif hareketliliğin, daha imtiyazlı zümreler tarafından ahlaken onaylanmadığı bir durumla karşılaşmıştır; gerçi, diğer sanayi toplumlarında olduğu gibi, önemli derecede bireysel hareketlilik yaşanıyor olsa da. Fransız işçilerinin, kolektif eylemle durumlarını düzeltme çabalarına, burjuvazi ısrarla direnmekte ve yerel tikelcilik üzerindeki ısrar, sendikaların güçlü, ulus çapında örgütler oluşturma çabalarını engellemektedir. Belki de Eylül 1939'dan Mayıs 1940'a kadar süren

---

1848 Devrimi, 1792 devriminin soylular sınıfı için yaptığını daha küçük ölçekte tüccarlarımız için yaptı... Ruhban sınıfı hayli zamandır yerleşik çıkar gruplarına geleneklerinin, göreneklerinin ve hiyerarşilerinin güvencesini vermesi, bu dönüşümü kolaylaştırdı." *The Recollections of Alexis de Tocqueville* (Londra: The Harvill Press, 1948), s. 120.

[2] Arnold M, Rose (hazırlayan). *The Institutions of Advanced Societies* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958) kitabında Francois Bourricaud, "France," başlıklı yazısı, s. 478.

"göstermelik" savaş hali dönemi boyunca tüm sendikal hakları yok etmeye yönelik sistemli çabaları, birçok Fransız işverenin sendikalara karşı derin ahlaki düşmanlığını gösteren en etkileyici kanıttır. Görünüşe bakılırsa, hem işverenler hem de onların hükümetteki siyasal temsilcileri, "işçilere ve sendikalara bir ders verme"yi ulusal birlikten ve son tahlilde bir ulus olarak hayatta kalmaktan çok daha fazla önemsemiştir.

Büyüyen bir ekonomi içinde gelenekselci normları sürdürme çabası, kazanılmış konum ve evrenselcilik üzerine bina edilen demokratik parlamenter sistemin yaratılmasını engellemiştir. Kurulan her Fransız cumhuriyeti bu değerleri kurumsallaştırmayı denemiş ve alt sınıflara yönetime eşit olarak katılma hakkı tanımıştır. Diğer birçok ülkede bu tür haklar ve normlar, alt sınıflarda saldırgan ideolojilerin yumuşatılmasına yol açarken Fransa'da ideolojilerin daha da güçlenmesine neden olmuştur.

Demek ki, Fransız kültüründeki en yıkıcı öğe, ekonomi alanını etkilemeyi sürdüren ve üst sınıflar ile Kilise tarafından desteklenen sanayi öncesi değerler ile, biçimsel olarak siyasal yapıya egemen olan Devrimin meşruiyeti arasındaki yarılmadır. Fransız değerlerinin, verili konumu öne çıkarma, seçkinci ve tikelci olma özellikleri, bir yandan sınıf ayrımına dayanan siyasetin ortaya çıkışını kolaylaştırırken, öte yandan, eşitlikçilik, evrenselcilik ve kazanılmış konumun vurgulanması, daha az imtiyazlı tabakaların kendi konumlarına içerlemesine yol açmıştır. Tocqueville, "insanların ebediyen tek bir nokta üzerinde eşit olmayıp, bununla beraber diğer tüm noktalarda eşit kalmasını tasavvur etmek olanaksızdır; sonunda her noktada eşit duruma gelmelidirler"[3] derken, abartılı bir biçimde de olsa bu soruna dikkat çeker.

Fransız kapitalizmi içinde sanayi öncesi değerlerin korunması elbette Fransız sanayisinin bu değerlere tümüyle sadık kaldığı anlamına gelmez. Yönetim içinde olduğu gibi büyük ölçekli sanayiler içinde de, bürokratikleşmenin ve akılcılaşmanın doğal sonuçları ortaya çıkmıştır: Hakların ve görevlerin sabit ve oturaklı biçimde tanımlanması, otoriteyle kurulan ilişkilerin sistematik olarak evrenselcilik ilkesine göre düzenlenmesi, kararların kamusallığı, işbölümünün bir sonucu olarak işçi-işveren ilişkilerinde personel sorumlularının ya

[3] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (New York: Vintage Books, 1956), c. 7, s. 55. [Türkçesi için bkz. *Amerika'da Demokrasi*, çev. İ. Sezal, F. Dilber, 1994.]

da uzmanların ortaya çıkması. İşçilerin büyük ölçekli sanayide, küçük ölçekli sanayide olduğundan daha radikal davranmaları beklense de, Fransa'da sanayinin büyük ve bürokratik olduğu kesimlerde –genelde Kuzeyde– işadamı sınıfları sendikaları sanayi sisteminin meşru ve kalıcı bir parçası olarak kabul etme konusunda daha istekli davrandı; bu bölgelerde sendikacılık ve komünizm son derece zayıftı. 1914'ten önce, anarko-sendikacılar ulusun küçük ölçekli iş ortamının tikelci değerlerinin egemen olduğu kısımlarında büyük bir güce sahipken, ülkenin büyük sanayi bölgelerinde güçlü taraf sosyalistlerdi. Bu farklılıklar, iki dünya savaşı arasında sosyalistlere ve komünistlere verilen destekteki değişimlerle koşutluk gösterir. Sendikal gücün merkezlerini ele geçirmiş olan komünistler, II. Dünya Savaşı'ndan itibaren neredeyse her yerde Fransız sanayi işçilerinin partisi haline geldiler.

"Açmaz" siyasetinin, ekonomik fırsatlardan yararlanma konusundaki isteksizliğin ve düşük doğum oranlarının çizdiği nispeten durağan bir Fransa tablosu, II. Dünya Savaşı'ndan önce yeteri kadar belirginleşmiş, savaşın başından itibaren ise esaslı şekilde değişmiştir. Avrupa'daki ekonomik mucize –büyük ve hızlı ekonomik büyüme ve seri üretim mallarının tüketimindeki keskin artış– Fransa'yı benzeri diğer ülkeleri etkilediği kadar etkilemiştir. İç savaş yılları boyunca 100'ün (bir nüfusun kendisini yenileme oranı) altında olan net doğum oranı, 1946'dan itibaren 125'lere ulaşmıştır. Fransa örneğini inceleyen bazı araştırmacılar, "savaş döneminden miras alınan 'yeni insanlar ve yeni tutumlar' bileşiminin, Fransız toplumunun pek çok açıdan diğer sanayileşmiş ulusların toplumlarından çok da farklı olmamasını sağladığını" savunmuştur.

> Kamu görevinde, iş hayatında, meslek örgütlerinde, hatta askerî güçlerde, yeni "teknokrat" gruplar beliriyor; ileri derecede sanayileşmiş ve bürokratik bir toplumun yönetiminde uzmanlaşan, büyük sermayeye sahip olmadan da yüksek gelir elde eden insanlar bunlar....
>
> İş dünyası içinde bir tür yönetsel devrim, yönetim ve mülkiyetin daha gevşek bir biçimde kaynaştığı ve şirket iktidarının mülk sahibinin servetinden daha önemli sayılmaya başladığı yeni bir kâr anlayışına yol açtı.[4]

Komünistlerin bir parti ve sendika hareketi (CGT) olarak sanayi iş-

[4] Hoffman, (haz.), *In Search of France* (Cambridge: Harvard University Press) içinde, Stanley Hoffman, "Paradoxes of the French Political Community," s. 61.

çileri arasında gücünü koruması ve siyasal sistemin istikrarsızlığı, "modern" bir Fransa'nın doğduğu kanısının çürütülmesi anlamına gelebilirdi. Ancak, halen var olan siyasal sistemin mevcut dengesizliklerinin, geleneksel olarak uzlaşmazlık retoriğine eğilimli bir siyasal liderliğe dayanan bir siyasal kurumlaşmanın üstüne bindirilmiş hızlı değişimin gerilimlerini yansıttığı öne sürülebilir. Komünistler, 1930'ların sonunda ve 1940'larda elde ettikleri işçi sınıfı seçmeninin büyük kısmını korumayı başarmıştır. Buna karşılık, oylarını artıramadıkları gibi, kendi parti ve sendika üyelerinin önemli bir bölümünü kaybetmişlerdir. Ancak, çeşitli kamuoyu araştırmaları, Fransız işçilerin çoğunluğunun oyunu hâlâ komünistler lehinde kullanıyor olmasının sınıf yabancılaşmasının işçiler arasında nispeten düşük olmasından kaynaklandığını göstermektedir. "Sağ" kanatta demokrasi karşıtı aşırılığın önde gelen örneği –Poujadist hareket– neredeyse tüm desteğini çoğunlukla yoksullaşan bölgelerde yoğunlaşmış olan ve durumu kötüleşen orta sınıf tabakasından elde etti. Başka bir deyişle, göreli ya da mutlak ekonomik ve toplumsal konumlarının Fransız toplumundaki değişimler nedeniyle kötüleştiği sonucuna varanlar, "sistem karşıtı" bir siyasete sürüklendiler. Cezayir Savaşı'nın ortaya çıkardığı gerilimler de, kendi içinde "modernleştirici" eğilimlere direnme çabalarının ifadesi oldu. Beşinci Degaulcü rapor, kelimenin tam anlamıyla Fransa'nın siyasal kurumlaşmasını ve değerlerini, sınıf ve ekonomik yapılarının değişen gerçekliğiyle aynı hizaya getirme çabasıyla oluşturulmuştur. Ancak, siyasal ve örgütsel bağlılıklar kısa zamanda yok olmaz ve sonuç olarak bu değerler üzerinden yürütülen çatışmaların eyleme döküldüğü siyasal sistem değişime diğer kurumlardan çok daha fazla direnç gösterir.

Tarihsel gerilimlerin nasıl sürdürüldüğü en açık biçimde, sanayi bürokrasisinde istihdam edilen beyaz yakalı işçiler ile hükümet tarafından istihdam edilenler arasındaki değer farklılıklarının sürdürülme nedenini oluşturan kaynaklar incelenerek anlaşılabilir. Fransa'da, "beyaz yakalı işçiler"den bu sıfatla bahsetmek mümkün olmamıştır; onun yerine, *employé* (özel sektörde çalışan) ve *fonctionnaire* (devlet memuru) ayırımı yapılmış olup her iki terimin de birbirinden keskin olarak farklılaşan arka planları vardır. Fransız sosyolog Michel Crozier, ülkesindeki durumu şöyle betimler:

> İki karşıt türden toplumsal katılım ve bütünleşme karşımıza çıkmaktadır; ataerkil olarak betimlenebilecek ve geleneksel beyaz yakalı işçiler (banka çalışanları, sigorta çalışanları ve sanayide istihdam edilenler) arasında görülen bir katılım ve bütünleşme ile alt düzey devlet

> memurları dünyasında görülen eşitlikçi bir katılım ve bütünleşme... Aynı temel psikolojik durum, iki tip rol üretmiştir ve bu iki rol ile iki farklı toplum anlayışı, iki farklı dinsel davranış kümesi, siyasete dair iki farklı yaklaşım üretilmiştir. Bu farklılıklar II. Dünya Savaşı'ndan sonra azalmaya başlamışsa da, halen, iki farklı dünya mevcuttur; bir tanesi, toplumun ruhban sınıfından olmayan ve ruhban sınıfına karşıt kesimi üzerinden toplumsal hareketlilik kanalları aracılığıyla belirlenir, öteki ise ataerkil ve hatta mezhepsel kabul yöntemleri üzerinden belirlenir.[5]

Kol emeği dışı bu iki tabaka, Fransız toplumunun farklı kesimlerinden oluşmaktadır. Özel sanayi, çalışanlarını Katolik okulların mezunlarından çoğunlukla kişisel referanslara dayanarak sağlama eğilimindedir ve "birçok özel şirket işe alacağı çalışanlarının aile kökenlerini dikkatle inceler." Devlet memurlarıysa neredeyse tamamen, öğretmen kadrosunun ezici çoğunlukla solcu olduğu devlet okullarından seçilmektedir. İşe alma yöntemleri ve çalışma usulleri, titiz seçim ölçütlerini ve biçimsel akademik başarıyı ön plana çıkartır. İşe alma ve üye kabulüne ilişkin bu farklılıklar Fransız sendikal siyasal yaşamını derinden etkilemektedir, çünkü Katolik Sendika Federasyonu'nun (CFTC) ve Liberal Katolik Parti'nin (MRP) esas tabanı özel sanayide istihdam edilmiş beyaz yakalı işçilerken, sosyalistlerin etkisindeki sendika federasyonu *Force Ouvrier*'nin (FO) ve sosyalist partinin (SFIO) en güçlü destekçileri kamu görevi işçilerinin alt kademeleri arasında yer alanlardır.

> Bu farklılıkların siyasal sonuçları malum: Merkez partilerin, yani Üçüncü Gücün, farklılıklarının üstesinden gelme ve herhangi bir kalıcı birlik oluşturma konusundaki yetersizliklerini doğurmuştur. Sosyalist FO ve Katolik CFTC birlikleri arasındaki karşıtlığı körükleyen ve sonrasında bu karşıtlıktan beslenen farklılıklar son tahlilde eski Beyaz Yakalı İşçiler Federasyonu'nun, yani CFTC tabanının dinsel zihniyeti ile FO'da Kamu Görevlileri federasyonlarının sade vatandaş zihniyeti arasındaki asli bağdaşmazlığa dayanan bir çatışmadır.[6]

Bu nedenle Fransa'da siyasal istikrarsızlık sürmektedir. Ülkede kültürel "modernleşme" nihai aşamasına varmış olsa da tarihî kurumsal taahhütler, temel iç meselelerin refah devletindeki ulusal gelir da-

---

[5] Michel Crozier, "Classes sans consience ou préfiguration de la société sans classes," *European Journal of Sociology* 1 (1960): 244-5.

[6] *A.g.e.*

ğılımına yönelik çıkar mücadelesi etrafında yoğunlaşacağı tümüyle modern bir iç siyasetin ortaya çıkmasını engellemiştir. Toplumu bölen meseleler daha çok çeşitli kurumların temel meşruiyeti, dinsel ve seküler ekolün rolü ve otoritenin yapısıyla ilgilidir. Fransız işçilerin, Avrupa'nın diğer devletlerindeki işçilerden daha önce oy kullanma hakkı kazanmış olmasına rağmen siyasal kurumlaşmaya yabancılaşmış halde olmasının sorumlusu, tarihsel olarak, verili konum ve tikelcilik yanlısı Fransız sağının, sanayide var olan iktidar ilişkilerindeki değişimleri kabul etmeye, sendikaların meşruiyetini tanımaya (yani manen kabul etmeye) direnmesidir.[7] Buna karşılık, işçilerin aşırılıkçı eğilimleri, anarko-sendikacılığı ve komünizmi desteklemeleri, muhafazakâr kesime iktidarı paylaşmayı reddetme konusunda manevi bir meşruiyet zemini sunmuştur. Temel değerler düzeyinde yaşanan yarılmaların sona ermesi mümkün olsa da aşırılıkçılık ile aşırılıkçılık karşıtlığının teşkil ettiği bu kısırdöngüyü kırmak kolay değildir.

Alman idare şeklinin sıkıntıları ise bir anlamda Fransız sisteminin tam zıddı olarak nitelendirilebilecek sebeplerden kaynaklanmaktadır. Fransa, alt sınıfların siyasete katılmasını teşvik eder, ancak sanayi üretiminden doğan haklarını vermezken; Alman sistemi sanayide işçi sınıfının haklarını tanımış ve koruma altına almış, ancak idareye katılmalarını sınırlamıştır. Alman aristokrat sınıfları, en azından 1918'e kadar, ekonomik düzende eşitlikçiliği olmasa da, kazanılmış konumu ve evrenselciliği teşvik ederken, yaşamın ekonomi dışı alanlarında verili konuma ilişkin değerleri ve tikelci değerleri korumuştur. Yani, eski üst sınıflar toplumsal yasalar ve sendikalar aracılıyla işçi sınıfına ekonomik durumunu iyileştirmesi için fırsat tanımış, hatta bazen bu yönde cesaretlendirmiştir. Bununla birlikte, statüde ve siyasal düzenlerde kazanılmış konum kıstaslarını yerine getirme konusunda isteksiz davranmışlardır. O dönemde, bireylerin hâlâ toplumsal kökenlerine göre yargılanıyor ve reddediliyor olması bunun bir kanıtı olarak görülebilir. Bu, siyasal hareketlerin, verili

[7] Bu yabancılaşmanın esasen düşük ücretlerle açıklanamayacağı belirtilmelidir. "Avrupa'daki ücretlerle karşılaştırıldığında, düşük değiller. İtalya'da veya Hollanda'da olduğundan daha yüksek, kesinlikle İsveç veya İsviçre'de olduğu kadar yüksek değil ama Büyük Britanya'da olduğundan biraz daha düşük olmakla birlikte alım gücü Almanya'dakinden biraz daha iyidir ve en azından bu açıdan eşit sayılabilir." Raymond Aron, *France: Steadfast and Changing*, (Cambridge: Harvard University Press, 1962), s. 49.

konumdan yana bir statü sisteminde genellikle görüldüğü üzere, sanayide sınıf örgütlerince desteklenen kesin statü ya da sınıf ayrımları temelinde ortaya çıktığı anlamına geliyordu. Bununla birlikte, bu tür siyasal öbekleşmeler siyasal sistemde hiçbir zaman güvenli bir zemin elde edemezdi.

Somut bir örnek vermek gerekirse, Prusya aristokrasisi ve Wilhelm monarşisi, sanayide sendikaların hedeflerini hoş görmekle birlikte, 1878 ve 1891 yılları arasında önce sosyalistleri parti halinde sindirme girişiminde bulundu ve ardından Reich'ın baş devleti Prusya'da monarşinin devrildiği 1918 yılına kadar demokratik bir seçim sistemine geçmeyi reddetti. İşçilerin siyasal temsilcilerine siyasal iktidardan bir pay vermeyi reddeden bu tavır, sosyalist hareketi, toplumsal konumu ve özlemleri ile tam tezat oluşturan devrimci ideolojik tavrını sürdürmeye zorladı. İşçi hareketi devleti yıkmak istemiyordu; devlete dahil edilmeyi talep ediyordu. Verili konum ayrımlarının Prusya'daki kadar katı olmadığı ve muhafazakâr sınıfların, işçilerin siyasal hareketlerinin siyasi teşekküle girmesine izin verdiği Güney Almanya'da, sosyalist partiler hızla ılımlı, reformcu ve pragmatist bir ideoloji geliştirdi. Bu eyaletlerde, Eduard Bernstein'ın revizyonist öğretileri ilk ve en güçlü savunucularını edindi; bazılarında ise sosyal demokratlar, sosyalist olmayan partilerle işbirliği yapılmasından, böylece sınıf mücadelesine yapılan vurgunun azaltılmasından yana oldular. Weimar Almanyasında, Sosyal Demokrat Parti modern bir örgüt haline geldi ve Büyük Bunalımın patlak vermesine ve Nazizmin yükselişine kadar eski sosyalist ve komünist seçmen gücünün çoğunu bünyesine dahil etti.

Birçok muhafazakâr grup, özellikle de eski imparatorluğun statü sisteminin bir parçası olanlar –örneğin, toprak sahibi aristokrasi, öğretmenler, meslekten memurlar ve kamu görevlilerinin çoğu– Weimar Cumhuriyetini ve onun evrenselci normlarını hiçbir zaman kabul etmedi.[8] Orta sınıflar, uzun süredir destekleyegeldikleri evrenselci değerleri kapsayan bir siyasal sistemi benimsemek ile toplumun ayrıcalıklı bir kesimi olarak ellerinde bulundurdukları imtiyazlara ve itaatkâr normlara meydan okunmasına karşı tepki göstermek ara-

---

[8] "1920'den itibaren, Weimar Cumhuriyeti'nin tarihi, Bismarck yönetiminde Alman devlet yapısının üzerine kurulduğu yeniden hayata geçirilmiş toplumsal güçlere karşı bir artçı harekattan ibaretti: bu güçler; ordu, Junkers (soylular), büyük sanayiciler ve üst düzey kamu yöneticileriydi." J. P. Mayer, *Max Weber and German Politics* (Londra: Faber and Faber, 1956), s. 64.

sında bocaladı. Birçok gözlemciye göre, hem eski hem de yeni orta sınıfların 1930'ların başında Nazizme verdikleri destek, Almanların verili konuma ve seçkinciliğe yaptıkları güçlü vurgudan kaynaklanıyordu. Toplumsal konumlarına yönelik şiddetli bir ekonomik tehditle karşı karşıya kalan orta sınıflar yüzlerini, refahı yeniden yapılandırmak ve *Standestaat* (hiyerarşik kıdemlere duyulan saygı) değerlerini korumak üzere onlara ulusal bir sosyalizm vaat eden Nazilere doğru çevirdi.

Örüntü değişkenlerinden bahsederken, sanayiye dayalı bir ekonomik düzenin, siyasal ve toplumsal düzenlere kıyasla evrenselcilik, özgüllük ve kazanılmış konum ölçütlerinin daha geniş ölçekte uygulanmasını gerektirdiğini belirtmiştim. İşverenler, işçilere bu değerleri esas alarak davranmalı, işçiler de sanayide haklarının istikrarlı, evrenselci bir tanımını güvence altına almalıdır. Fabrikalarda evrenselci bir tutum benimsenmesi, modern toplumda işçilerin başlıca talebidir. Siyasal alanda evrenselci muamele talebi, çoğunlukla ekonomik düzende verilen mücadelenin bir parçası olarak ortaya çıkar. Öte yandan, orta ve üst sınıflar ekonomik bakımdan değil, daha çok toplumsal konumları bakımından bulundukları ayrıcalıklı yeri koruma –başka bir deyişle, seçkinciliğe içkin olan normları güçlendirme– eğilimindedir. Bu yüzden, ekonomik düzende kazanç sağlamış işçi sınıfı göreli olarak tatmin olacaktır, oysa toplumsal konumunun, statüsünün tehdit edildiğini hisseden orta ve üst sınıfın tepkisi saldırganca olacaktır. Weimar Almanyasında işçilerin büyük kısmının siyasal açıdan nispeten ılımlı oldukları ileri sürülebilir, çünkü ekonomik ve siyasal düzenlere katılmaları mümkün olmuştur. Oysa, geleneksel muhafazakâr gruplar ve orta sınıflar bir kriz durumunda militanca bir politika benimsemeye yatkın durmuşlardır, zira seçkinciliğe ve verili konuma ilişkin değer yönelimleri, işçilerin bu tür kazançlarını kendi genel statülerine ve "işlerin alması gerektiği biçim" anlayışlarına yönelik bir tehdit olarak algılamalarına yol açmıştır....

[Almanya'nın] değer sisteminde, verili konum değerlerini zayıflatan önemli değişimlerin, son [dünya] savaşının bitmesinden itibaren gelişmeye başladığı görülmektedir. Toplumdaki verili konuma ilişkin tikelci değerlerin temel dayanaklarının ikisi de –ordu ve Prusya aristokrasisi– artık ya yok olmuş ya da zayıflamıştır. Almanya'nın, daha önce bu değerlerin egemen olduğu başlıca bölgeleri (eski Prusya'nın büyük kısmı) artık Rusya'nın, Polonya'nın ya da Komünist Doğu Almanya'nın sınırları içindedir. Batı Almanya ise şimdi büyük ölçüde I. Dünya Savaşı'ndan bile önce işçi sınıfını siyaset ligine almak iste-

yen bölgelerden oluşmaktadır. Ayrıca, Nazizmin başkaldırıları ve II. Dünya Savaşı, eski Alman sınıf yapısını altüst etmiş ve verili konuma ilişkin öğelerin önemini azaltmıştır.

Bununla birlikte, Batı Almanya'da, verili konum ve seçkinci tutumdan kaynaklanan değerlerin tamamen yok olduğunu söylemek zordur. Bir ölçüye kadar toplum, toplumsal kökenleri hâlâ statünün belirleyicisi olarak vurgulamakta ve insanlara hâlâ statülerine bakarak tepki vermektedir: profesörler, mühendisler, sanayiciler ve seçkin tabakanın diğer üyeleri gibi. İşçiler, siyasal topluluğun bir parçası olarak kabul edildikleri halde, ait oldukları toplumsal sınıfın yaygın bir şekilde vurgulanmasının önüne geçememişlerdir. Alman girişimci sınıfı üzerine yapılan yakın tarihli bir inceleme, seçkinci değerlerin önemlerini koruduğuna işaret etmektedir. Heinz Hartmann, bu tabakanın, saygının yaygınlaştırılması iddiasını taşıdığını ileri sürer: "Yönetim, belirli bir görev, bölge ya da zümreye istinaden değil, toplumun bütünüyle olan ilişkisi bakımından seçkin bir statü iddiası ortaya koyar." Aslında, Alman *Unternehmer* (girişimciler), şimdi büyük bir bölümü yok edilmiş olan sınıfların bir zamanlar elde ettiği saygıya ve otoriteye alenen sahip çıkmıştır.

> Yönetimin yükselme dürtüsü, sıklıkla önceki seçkin zümrelerin ölümü ya da aciz kalmasıyla bağlantılandırılarak meşrulaştırılıyor. Örneğin, Winschuh, 1950'de Genç *Unternehmer* konferansında yaptığı konuşmada, "eski seçkinlerin yok edilmesi nedeniyle, *Unternehmer*'in yeni bir seçkinler grubunun oluşması sürecindeki öneminin arttığına" işaret etmiştir. Dinleyicilere, "Elbian derebeyliğine bağlı olanların büyük çoğunluğunun katledildiğini, sağ kalanların da sürgüne gönderildiğini" anımsatmış ve "memur ve kamu görevlilerinin ailelerinden birçoğunun yok edildiği"ne dikkat çekmiştir... Bütün bunlar, toplumun şimdi olduğundan daha fazla "lider otoritesine, kamu yönetiminde daha fazla kararlılığa ve hıza gereksinim duyduğu" ve *Untenehmer*'in bunların tümünü sağlamaya hevesli ve muktedir olduğunu anlamamızı sağlamaktadır.[9]

Batı Alman sistemi muhtemelen Britanya ya da İsveç modeline git gide daha çok benzeyecektir. Bonn'da Weimar'da olduğundan çok daha fazla otoriterlik –ya da daha doğrusu, daha kuvvetli bir idari güç– var. Şansölye Adenauer'ın oynadığı rol, Weimar şansölyelerinin herhangi birindense Bismarck'ın imparatorluk sistemindeki rolüyle

---

[9] Hartmann, *Authority and Organization in German Management*, (Princeton: Princeton University Press, 1959), s. 242.

kıyaslanabilir; seçimler ise büyük ölçüde şansölyelik için yapılan mücadeleyi aratmayan bir çekişmeye tanık oldu. Almanya'nın istikrarlı bir demokrasi olarak varlığını koruyup korumayacağını ancak zaman gösterecek. Asıl can alıcı nokta, işçi sınıfı tabanlı Sosyal Demokratlar ulus çapında iktidara talip olduğunda, imtiyazlı sınıfların değerlerine meydan okuma meselesinin nasıl çözüleceğidir.

KÜLTÜRE GÖSTERGEBİLİMSEL YAKLAŞIM

- Roland Barthes, *Güreş Dünyası*
- Marshall Sahlins, *Simgesel Bir Kod Olarak Gıda*

7 GÜREŞ DÜNYASI

Roland Barthes

Pankreas güreşinin erdemi, bir aşırılık gösterisi oluşunda yatar. Burada, benzerini ancak antik tiyatrolarda görebileceğimiz türden bir ihtişam vardır. Aslında, güreş bir açık hava gösterisidir; zira bir sirki ya da arenayı var eden şey, gökyüzü değil (çok daha kibar ortamlara uygun düşecek romantik bir değerdir gökyüzü), ışık selinin dikey ve iliklere işleyen niteliğidir. Güreş, Paris'in en berbat salonlarına kapatıldığında bile, Yunan dramasının ve boğa güreşinin muhteşem güneşli doğasını andırır: Her iki gösteride de, üzerine gölge düşmeyen bir ışık, coşkuda sınır tanımayan duygular yaratır.

Güreşin bayağı bir spor olduğunu düşünenler var. Oysa güreş bir spor değil, bir gösteridir ve bir güreş karşılaşmasındaki Acıyı izlemek, Arnolphe'nin ya da Andromak'ın[1] çektiği acıların anlatıldığı bir temsili izlemekten daha bayağı değildir. Elbette, katılımcıların adil bir kavga sergilemek için süreyi gereksizce uzattıkları sahte güreşten söz etmiyoruz burada; bununla ilgilenmiyoruz. Gerçek güreş, yanlış olarak amatör güreş olarak da anılır ve tıpkı kenar mahalle sinemalarında olduğu gibi, seyircilerin, yarışmanın seyirlik doğasına kendiliğinden ayak uydurduğu ikinci sınıf salonlarda yapılır. Sonra bu insanlar bir öfke nöbetine tutulur, çünkü güreş bir sahne sporudur (bu bile güreşin kötü şöhretini azaltmak için yeterli olmalıdır). İzleyici yarışmanın hileli olup olmadığını hiç önemsemez ve bunda haklıdır da; o sadece gösterinin esas erdemine, yani bütün diğer saiklerini ve sonuçlarını önemsiz kılmasına odaklanır; umduğuyla değil, bulduğuyla ilgilenir.

---

[1] Molière'in *Kadınlar Okulu* ve Racine'in *Andromak* adlı eserlerine gönderme yapılmaktadır.

Barthes, *Mythologies*. New York: Hill and Wang, 1972, s. 115-125'den derlenmiştir. *Estate of Roland Barthes*; çeviren: Annette Lavers ve Jonathan Cape. [Kaynak eserin Türkçe baskısı için bkz. *Çağdaş Söylenler*, çeviren Tahsin Yücel, 1990, 1998, 2003.

İzleyici topluluğu, güreşle boks arasındaki farkın ayırdındadır; boksun Jansenci[2] bir spor olduğunu, mükemmelliğin sergilenmesinin esas olduğunu bilir. Boks maçının sonucu üzerine bahse girebilir; güreş söz konusu olduğundaysa bunun bir anlamı yoktur. Boks maçı izleyicinin gözleri önünde şekillenen bir hikâyedir; güreşteyse kavranabilir olan zamanın akışı değil, geçen her bir andır. İzleyici kimin kazanıp kimin kaybettiğiyle ilgilenmez, sadece birtakım tutkuların gelip geçen imgelerinin peşindedir. Dolayısıyla güreşte, art arda dizilen anlamların anında okunması gerekir, böylelikle bu anlamlar arasında bir bağlantı kurmak gerekmez. Yarışmanın mantıki sonucu güreşseveri ilgilendirmez; oysa bir boks maçı her zaman geleceğin bilimini ima eder. Diğer bir deyişle, güreş bir seyirlikler toplamıdır ve tek tek bu seyirliklerden hiçbiri bir işleve tekabül etmez: Her bir an, sonucun doruk noktasına asla uzanmaksızın, tek başına dimdik dikilen bir tutkunun tüm hikmetini seyirciye dayatır.

Yani, güreşçinin işlevi kazanmak değildir; ondan beklenen, gerekli hareketlerin her birini tek tek yapmasıdır. Judoda gizli bir simgesel taraf olduğu söylenir; etkinliğinin zirvesindeyken bile, judocunun jestleri ölçülü, kesin ama kısıtlıdır. Bu jestlerin hatları kesin ve doğru olmakla birlikte, hacimsizdir. Güreş ise aksine anlamlarının sınırlarını zorlayan aşırılık jestleri içerir. Judoda düşen adam aslında düşmez, yuvarlanır, geriler, yenilmiş gibi yapar ya da yenilgi kesinse, hemen yok olur; oysa güreşte yere düşen adam abartılı bir şekilde düşer ve izleyicilerin gözlerini güçsüzlüğünün dayanılmaz görüntüsüyle doldurur.

Güreşin bu ihtişam işlevi, aslında antik tiyatrodakinin tıpatıp aynısıdır; orada da temel bir ilke olan Zorunluluğun abartılı biçimde göze çarpan açıklaması olarak dil ve aksesuarlar (maskeler ve sandaletler) kullanılır. Yenilen bir güreşçi yaptığı hareketlerle yenilgiyi saklamak şöyle dursun, bilakis vurgular ve yenilgisini tıpkı müzikteki es gibi bir süre tutararak antik çağda gösterinin trajik anını temsil eden maskenin işlevi misali, dünyaya gösterir. Tıpkı antik çağ sahnesinde olduğu gibi, güreşte de kişi acı çekmekten utanmaz, ağlamayı bilir ve gözyaşlarından zevk alır.

Güreşte her şeyin anında anlaşılması gerektiği için, her işaret

---

[2] Jansencilik: Cornelis Jansen ve müritlerinin mensup olduğu Roma Katolik doktrini. Bu doktrine göre, ruhun kurtuluşu ancak doğaüstü bir belirlenimcilikten nasibini almış olanlar için mümkündür ve bunların dışındakiler kaybetmeye mahkûmdur —*çev. notu.*

son derece açık ve net olmalıdır. Rakipler ringe çıktıkları andan itibaren, izleyici topluluğu rol dağılımının mutlaklığıyla kendinden geçer. Tiyatroda olduğu gibi, her fiziksel tip, yarışmacıya verilmiş rolü fazlasıyla güçlü biçimde ifade etmeye çalışır. Etleri sarkmış bedeniyle elli yaşlarında, şişko ve aseksüel çirkinliği her zaman kadınsı lakaplara layık görülen Thauvin, kendi etiyle bayağılığın işaretlerini sergiler, çünkü ona biçilen rol, güreş karşılaşmalarının anahtar sözcüğü olan "it herif"i (klasik anlamıyla *salaud*'yu) temsil etmektir; Thauvin organik olarak tiksindirici görünür. Bu nedenle Thauvin'in izleyicide bilerek uyandırdığı mide bulantısı, göstergelerin oldukça geniş bir kullanımını sergilemektedir. Burada, aşağılık oluşa gönderme yapmak için kullanılan yalnızca çirkinlik değildir, çirkinliğine ek olarak maddenin itici niteliği de söz konusudur: ölü etin solgun yıkılışı, ki izleyiciler ona "*la barbaque*" (kokuşmuş et) diye seslenir; güruhun ateşli küfürleri artık onu yargılamalarından değil, kendi bedensel salgılarının derinliklerinden kaynaklanmaktadır. İzleyici bundan sonra kendini, Thauvin'in fiziksel kökenlerine uygun davrandığı şeklindeki bir fikrin çılgınlığına kaptıracaktır: Thauvin'in hareketleri kişiliğinin sümüksü yapışkanlığına bire bir denk düşmektedir.

Bu yüzden, müsabakayı anlayabilmemiz için kilit önem taşıyan öğelerden ilkine güreşçinin bedeninde rastlıyoruz. Başından itibaren Thauvin'in hareketlerinin, kalleşliğinin, acımasızlığının ve korkaklığının bana ilk anda verdiği görüntüsündeki bayağılıkla ters düşmeyeceğini bilirim ve onun biçim yoksunu bedeniyle soysuzluğun tüm jestlerini en ince ayrıntısına kadar akıllıca yerine getireceğine güvenebilirim. O, dünyanın en iğrenç it herifi –ahtapot it herif– imgesinin gereklerini sonuna kadar yerine getirecektir. Bu yüzden güreşçiler, kostümleriyle ve tavırlarıyla kendi rollerinin içeriklerini önceden sergileyen *Commedia dell'Arte* karakterleri kadar mutlak fiziklere sahiptir. Tıpkı Pantalone'nin boynuzlanan aptal kocadan başka bir şey olamayacak olması, Harlequin'in açıkgöz bir hizmetçi, Doktor'un da aptal bir bilgiç olması gibi, Thauvin de aşağılık bir hainden başka bir şey olmayacaktır; tıpkı uzun boylu, pörsük vücutlu ve dağınık saçlı sarışın bir adam olan Reinières'in edilgenliğin ayaklı imgesi, bodur ve bir horoz kadar kibirli olan Mazaud'nun grotesk kibrin dışavurumu ve ilk olarak mavi-pembe bir sabahlık içinde görünen, kadınsı davranışlar sergileyen genç bir serseri olan Orsano'nun da müthiş esprili, kinci bir kaltak ya da fahişe olması gibi; bundan pek şüphe duyulmaz, çünkü Elysée Montmartre'daki topluluğun Littré gibi *salope*, yani sürtük sözcüğünün eril olabileceğine inandığını sanmıyorum.

Güreşçilerin fizikleri, dövüşün tümünü içeren bir tohum gibi *temel bir gösterge teşkil eder.* Ancak bu tohum hızla çoğalır, çünkü güreşçinin bedeni dövüşün her yeni aşamasında, girdiği her durumda, izleyicilere en doğal ifadesini bir jestte bulan mizacının büyülü eğlentisini sunar. Anlamın değişik katmanları birbirini aydınlatır ve anlaşılması en kolay seyirliği oluşturur. Güreş, açıklamalı bir yazı gibidir: Güreşçi kendi gövdesinin temel anlamının ötesinde, düzensiz ama tam zamanında yaptığı yorumlarla ve amacını açıkça ortaya koyduğu tavırlarla, mimiklerle ve taklitlerle dövüşün okunmasına sürekli yardım eder. Bazen güreşçi sportmence davranan rakibinin üzerine oturup dizleriyle bastırırken yüzünde iğrenç, alaycı ifade belirir; bazen izleyicilere erken bir intikamın habercisi olan kibirli bir gülüş yollar; bazen yere yapıştırıldığı anda çektiği acının dayanılmazlığını göstermek için şiddetle yeri yumruklar; bazen de hoşnutsuzlukla durmadan söylenip, homurdanan bir insanın verdiği eğlenceli görüntüyü usulüyle vücuda getirdiğini izleyicinin anlamasını sağlayacak incelikli işaretler gönderir.

Anlaşılacağı üzere, burada karşımıza gerçek bir İnsanlık Komedyası çıkmaktadır. Tutkunun, toplumsal ilişkilerden ilham alan nüansları (kibir, haklılık, incelikli bir acımasızlık, 'borcunu ödeme" duygusu), her zaman isabetli bir biçimde en açık işareti bulur ve bu işaret söz konusu nüansları yakalar, ifade eder ve salonun sınırlarına kadar başarıyla taşır. Böyle bir şenlikte tutkunun sahici olup olmadığının hiç önemi yoktur. İzleyici topluluğunun istediği tutkunun kendisi değil, imgesidir. Güreşte hakikat, tiyatroda olduğundan daha önemli bir sorun değildir. İkisinde de beklenti, genellikle mahrem olan maneviyat hallerine dair anlaşılabilir temsillerin sunulmasıdır. Dışsal işaretlerinin lehine bayağılığın ortaya dökümesi, içeriğin biçim tarafından tüketilmesi, muzafferane klasik sanatın temel ilkesidir. Güreş, dramatik pantomimden katbekat daha etkili doğaçlama bir pantomimdir; çünkü güreşçinin jestleri vecizelere, dekora, kısacası sahici görünmek için herhangi bir araca gerek duymaz.

O yüzden güreşteki her an, bir neden ve onun temsilî sonucu arasındaki ilişkiyi derhal açığa çıkaran bir cebir fonksiyonu gibidir. Güreşseverler, manevi mekanizmanın bu denli mükemmel işleyişinden zihinsel bir haz alır. Özünde büyük komedyenler olan bazı güreşçiler bir Molière karakteri kadar eğlencelidir; çünkü kendi iç doğalarının dolaysız bir yorumunu başkalarına dayatabilirler: Kibirli ve şapşal bir güreşçi olan Armand Mazaud (birinin dediği gibi, Harpa-

gon[3] başlı başına bir karakterdir), yorumunun matematiksel kesinliği sayesinde izleyicisini mest eder; jestlerinin biçimini, anlamlarının ulaşabileceği en uç noktalara taşıyarak izleyicisini büyüler; dövüşteki tavrına ancak skolastik bir tartışmada var olabilecek ölçüde bir sertlik ve kesinlik aşılar; burada göze alınan risk, hem gururun galip gelmesi hem de hakikate ilişkin biçimsel endişedir.

İzleyici topluluğuna sunulan, Acı Çekmenin, Yenilginin ve Adaletin görkemli bir gösterisidir. Güreşin insanoğlunun acısını sunuşu, trajik maskelerin tüm abartısını taşır. Bir güreşçinin acı çekişi –özellikle acımasızca bükülen bir kol, kanırtılan bir bacak– Acı Çekmenin abartılı bir portresini sunar; güreşçi ilkel bir Pieta[4] gibi, biz görelim diye, dayanılmaz bir acıyla kasılmış yüzünü sergiler. Elbette, güreşte ihtiyatlı davranmaya yer yoktur. Çünkü ihtiyat göstermek, gösterinin kasti şatafatıyla, dövüşün temel amacı olan Acının Teşhiriyle tezat teşkil eder. Acıya neden olan bütün hareketler özellikle bu yüzden görkemlidir; tıpkı bir sihirbazın elindeki kartları sakınmadan izleyicilerinin gözleri önüne sermesi gibi. Anlaşılabilir bir nedenden kaynaklanmayan acı anlaşılamaz; gerçekten acımasız, gizli bir hareket güreşin yazılmamış kurallarını ihlal eder ve sosyolojik yarar açısından, delice ya da asalakça bir jestin sağladığından daha fazla getiri sağlamazdı. Öte yandan, herkes adamın acı çektiğini gördüğünde ve daha da önemlisi, neden acı çektiğini anladığında, acı, vurguyla ve inançla perçinlenmiş olarak algılanır. Güreşçilerin künde diye adlandırdıkları hareketin, yani rakibi hareketsiz hale getirmek suretiyle dize getirmeyi sağlayan herhangi bir tekniğin işlevi, Acı Çekme gösterisini biçimlendirmek, onun geleneksel ve dolayısıyla anlaşılır şartlarını yöntemli bir şekilde ortaya koymaktır. Yenilmiş olanın ataleti, (o sırada) galip durumda olana, zalimliğini iyice ortaya koyma ve hareketlerinin sonuçlarından emin bir işkencecinin dehşet verici yavaşlığını sergileme olanağı tanır: Güçten düşmüş rakibinin yüzünü ezmek, yumruğunun derin ve düzenli hareketleriyle omurgasına boydan boya bastırmak ya da en azından bu tip hareketlerin yüzeysel görüntüsünü yaratmak. Güreş, işkencenin bu denli dışsallaştırılmış görüntüsün sergileyen yegâne spordur. Ancak burada da oyuna yine sadece görüntü dahil edilmiştir ve izleyici yarışmacının gerçekten acı çekmesini istemez; o sadece bir ikonografinin mükemmelliğinin key-

---

[3] Molière'in *Cimri* adlı eserinden.

[4] Hıristiyan ikonografisinde kucağında ölü İsa Mesih'i tutan acılı Meryem Ana figürü —*ed. notu.*

fini yaşamak arzusundadır. Güreşin sadist bir gösteri olduğu doğru değildir: Güreş sadece anlaşılmaya açık bir gösteridir.

Kündeden daha da görmeye değer bir figür, önkola indirilen şaplaktır; rakibin göğsüne vurmanın bir tür ilkel denemesi olan bu gürültülü tokata, tok bir sesle birlikte yenik düşmüş bir bedenin abartılı biçimde çökmesi eşlik eder. Önkola indirilen darbeyle felakete o denli bir barizlik kazandırılmıştır ki, hareketin kendisi neredeyse tamamen bir simgeye dönüşür. Çizgiyi aşmaktır bu; güreşin, her göstergenin fazlasıyla açık olmasını fakat aynı zamanda da açıklığın korunmasına yönelik niyetin gizlenmesini gerektiren ahlaki kurallarını hiçe saymak demektir. O zaman izleyiciler, "ayak yapıyor!" diye bağırmaya başlar: gerçek acının yokluğuna üzüldüklerinden değil, hileyi kınadıkları için: Tiyatroda olduğu gibi, kişi kendisine biçilen rolü biçimcilikte olduğu kadar, samimiyette de aşırıya kaçarak yanlış aktarabilir.

Güreşçilerin, izleyici önünde topyekûn bir Yenilgi görüntüsü sergilensin diye inşa edilen ve kullanılan belirli bir fiziksel tarzın kaynaklarını ne ölçüde sömürdüklerini gördük. Bir darbeyle çöken ya da kolları sağa sola savrularak ringin iplerine düşen uzun, beyaz, bedenlerin pörsüklüğü, ringin tüm esnek yüzeylerinden acınacak bir şekilde seken iri kıyım güreşçilerin durgunluğu; mağlubun ibretlik alçalışını bundan daha açık, daha tutkulu bir şekilde sergilemenin bir yolu yok. Dirençten tamamen yoksun kalmış güreşçinin eti, yere serilmiş tarifsiz bir yığından başka bir şey değildir ve bu haliyle de, acımasız küfürleri ve zafer şenliği çığlıklarını kışkırtır. Burada, Antik dönem üslubunu andıran bir biçimde anlamın galeyana gelmesi, Roma'nın savaş zaferlerinin ardından üstüne basıla basıla vurgulanan niyetleri akla getirir. Bir başka kadim duruş da güreşçiler birbirini kavradığı zaman ortaya çıkar: Rakibinin insafına kalan güreşçi, dizleri üzerinde yere çöker, kollarını kafasının üzerine kaldırır ve galibin üstten bastırmasıyla yavaş yavaş yere yapışır. Güreşte, judodan farklı olarak, Yenilgi uzlaşımsal bir gösterge; anlaşıldığı anda terk edilen bir işaret değildir; bir getiri değil, tam aksine, Acı ve Utançla ilgili antik efsaneleri çağrıştıran bir süreç ve bir gösterimdir: Çarmıhtır, boyunduruktur. Sanki güreşçi güpegündüz ve herkesin önünde çarmıha gerilmiştir. Yere serilmiş bir güreşçi için şöyle denildiğini işitmiştim: "Öldü. Küçük İsa. Orada, çarmıhta can verdi." Bu kinayeli sözler, en kadim arınma ayinlerindeki hareketlerin aynısının tekrarlandığı gösterinin saklı kökenlerini açığa çıkartmaktadır.

Ancak güreşin asıl ortaya koymak istediği, tamamen manevi bir

kavram olan Adalettir. 'Ödeme' fikri güreşin vazgeçilmez bir unsurudur. İzleyicilerin "göster ona" diye seslenişi, her şeyin ötesinde, "bunu ona ödet" anlamını taşır. Bu da, söylemeye gerek yok, içkin bir adalete çağrıdır. "İt herif"in hareketleri ne kadar aşağılıklaşırsa, karşılığında hak ederek alacağı darbenin izleyiciye vereceği keyif o ölçüde büyük olur. Kötü adam (aynı zamanda elbette bir korkaktır o), ringin ipleri arkasına sığındığında, arsız bir hileyle haksız yere böyle bir hak talep ettiğinde, amansızca takip edilir ve yakalanır. İzleyiciler hak edilmiş bir ceza karşılığında kuralların ihlal edilmesini coşkuyla kutlar. Güreşçiler, Adalet kavramının sınırlarını zorlayarak izleyicinin öfkesiyle oynamayı çok iyi bilir; dövüşün bu kıyı bölgesinde, kısıtlamalardan azade bir dünyanın kapılarını açmak için kuralların biraz daha ihlal edilmesi yeterlidir. Bir güreşsever için, ihanete uğramış bir dövüşçünün, kendisini, onu yenen rakibinin üzerine değil de, hileli oyunun acılı imgesine doğru şiddetle fırlatışındaki intikamcı hiddetten daha hoş bir davranış olamaz. Elbette, burada adaletin içeriğinden daha önemli olan Adalet örüntüsüdür. Güreş, her şeyin ötesinde, misillemelerin nicel olarak sıralanmasıdır (göze göz, dişe diş). Bu da, güreş tutkunlarının gözünde, aniden değişen durumların neden bir çeşit manevi güzellik taşıdığını açıklar: Bundan, romanların yaratıcı bölümlerinden alacakları kadar zevk alırlar ve bir hareketin başarısı ile talihin terse dönmesi arasındaki karşıtlık ne kadar belirginse, bir yarışmacının şansıyla çöküşü birbirine ne kadar yakınsa, dramatik mimin tatmin ediciliği o ölçüde yüksek olur. O yüzden, Adalet, olası bir sınır aşma halinin bedenselleşmesidir; tutku gösterisi, değerini, ihlal ettiği bir Yasadan alır....

Deneyimli güreşçiler, dövüşün kendiliğinden gelişen aşamalarını, izleyicilerin kendi mitolojilerindeki büyük, efsanevi temaların imgelerine uydurmayı çok iyi bilir. Bir güreşçi rahatsız edici ya da tiksindirici olabilir, ama izleyiciyi asla hayal kırıklığına uğratmaz, çünkü her zaman kendisinden beklenen göstergeleri tedricen pekiştirerek, tam olarak vermeyi başarır. Güreşte hiçbir şey mutlaklığın dışında bırakılmaz; simge yoktur, ima yoktur, her şey etraflıca sunulur. Hiçbir şey gölgede kalmaz; her eylem, tüm asalakça anlamları bertaraf eder ve izleyiciye Doğa kadar bütün, saf ve tam bir anlamı törensel bir biçimde sunar. Bu görkemli gösteri, gerçekliğin kusursuzca kavranması ediminin halka ait en kadim görüntüsünden başka bir şey değildir. Güreşin resmettiği, o halde, şeylerin ideal biçimlerinde kavranışıdır; insanoğlunun bir süre için de olsa gündelik durumları oluşturan muğlaklığın üzerine çıkarak her göstergenin nihai olarak

engelsiz, kaçamaksız ve tezatsız, tek bir nedene tekabül ettiği tekanlamlı Doğanın panoramik manzarası önünde durmasının yarattığı coşkudur.

Oyunun birkaç dakika öncesine kadar manevi bir öfkenin tutsağı olmuş, adeta metafizik bir simgeye dönüşmüş olan kahramanı ya da canisi; duygusuz, adsız biri olarak elinde küçük bir çantayla, karısıyla kol kola ringi terk ettiğinde, güreşin gösteri ve dinî ibadete denk bir dönüştürme gücüne sahip olduğu kuşkusuz belli olur. Güreşçiler ringde, hatta gönüllü kepazeliklerinin derinliklerinde tanrılaşırlar. Çünkü birkaç dakika için bile olsa, Doğayı açan bir anahtar olmuş, Kötülüğü İyilikten ayıran saf bir jest olarak sonunda Adaletin anlaşılır bir biçimini görünür kılmışlardır.

8 SİMGESEL BİR KOD OLARAK GIDA

Marshall Sahlins

Tarihsel maddecilik, esasen burjuva toplumunun kendi farkındalığıdır; ancak bu, o toplumun şartları dahilinde bir farkındalıktır. Üretimi, ihtiyaçların karşılanmasına yarayan doğal-faydacı bir süreç olarak telakki etmek, kişilerin ve nesnelerin yabancılaşmasının daha yüksek bir biliş gücü düzeyine taşınmasında burjuva ekonomisiyle ittifak kurma tehlikesini doğurur. Söz konusu ittifak, sistemin pratik açıklamasını yaparak faaliyet alanının sahip olduğu anlamlı sistemi örtbas eder. Bu örtbasa izin verilirse ya da önerme olarak göz yumulursa, sanki çözümleme yapan kişi, sürece katılanları büyüleyen meta fetişizmine kanmış gibi Marksist antropolojide her şey, ortodoks ekonomideki gibi cereyan eder. Emtianın yaratım ve hareketinin ancak maddi niceliğinden (değişim değeri) çıkarsanması, "yararlılığı" yöneten somut özelliklerin kültürel kodunun görmezden gelinmesine yol açar ve aslında neyin üretildiğinin hesabını vermek mümkün olmaz....

Buna verilecek cevabın çerçevesini oluşturabilmek, yani üretime dair kültürel bir açıklama yapabilmek için şunu görmek çok önemlidir: Bir nesnenin (onu belirli bir grup insan için kullanışlı kılan) toplumsal değeri, fiziksel özelliklerinden ziyade insanların ona değişim sırasında biçtiği değerle ilgilidir. Kullanım değeri, en az meta değeri kadar simgesel ya da keyfidir. Çünkü "yararlılık," nesnenin kendine özgü bir niteliği değil, onun nesnel özelliklerden kaynaklanan bir niteliktir. Amerikalıların köpekleri yenmez addedip sığırları "besin" olarak görüşünü, duyularla ne kadar algılayabiliyorsak fiyatını da ancak o kadar algılayabiliriz. Benzer bir biçimde, pantolonların erkeksi, eteklerin kadınsı olarak damgalanması da bu giysilerin kendisinde var olan fiziksel özelliklere ya da o fiziksel özelliklerden kaynaklanan rabıtalara bağlı değildir. Pantolonların erkekler, eteklerin

---

Marshall Sahlins, *Cultural and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1976. s. 166-179'dan derlenmiştir.

kadınlar için üretiliyor oluşu, nesnenin kendi doğasından ya da onun maddi bir ihtiyacı karşılamaya yetkin oluşundan ziyade, belli bir simgesel sistem içindeki bağıntılarından kaynaklanır; tıpkı erkekler bu üretimi üstlenirken kadınların bunu yapmayışını belirleyen kültürel değerler gibi. İnsan toplumunda hiçbir nesne, hiçbir şey, insanların ona verdiği anlamın dışında bir varlığa ya da hareket kabiliyetine sahip değildir.

Üretim, kültürel yapının işlevsel bir ânıdır. Bu böyle kabul edildiğinde, piyasanın ve burjuva toplumunun ussallığına farklı bir açıdan bakılabilir. Ünlü maksimizasyon mantığı, genellikle gözden kaçan ve tamamen kendine özgü bir tür olan, farklı bir Akıl yürütme biçiminin açık tezahüründen ibarettir. Bizim de atalarımız var. Bizim hiçbir zaman bir kültürümüz olmadı değil: Nesnelerin hiçbir simgesel kodu –arz-talep-fiyat mekanizmasının boyunduruğu altındaymış gibi görünse de– aslında bu mekanizmanın hizmetkârı değildir.

Örneğin, Amerikalıların temel besin "ihtiyaçlarını" karşılamak için ne ürettiğini ele alalım....

Baştan belirtelim, Amerikalıların sıradan ehlî hayvanları kullanma biçimleri üzerine yapılan yorumlar hayli sınırlı kalacaktır: Amacımız sadece beslenme alışkanlığımızın ardında yatan kültürel nedenleri göstermek ve at, köpek, domuz ve sığır etinin yenebilirliği konusunda yapılan kategorik ayırımlar arasında bazı anlamlı bağlantılar kurmaktan ibaret. Ancak, konu yalnızca tüketimle ilgili değil: Amerikan toplumunun, kendisiyle ve dünya çevresiyle kurduğu üretim ilişkisi de neyin yenebilir, neyin yenemez olduğuna dair özgül değerlendirmeler tarafından örgütlenir. Bu değerlendirmeler besinin niteliğine ilişkindir; hiçbir biyolojik, ekolojik ya da ekonomik avantaja dayandırılarak meşru gösterilemezler. Değerlendirmelerin işlevsel sonuçları tarımsal "uyarlama"dan uluslararası ticarete ve küresel siyasi ilişkilere kadar uzanır. Amerika'da çevre kullanımı, araziyle kurulan ilişkinin biçimi, merkezinde etin yer aldığı ve sebzelerle ve karbonhidratlarla desteklenen bir beslenme modelinden oluşur. Burada etin merkezde yer alışı, onun "gücüne," besinin cinsellikle ilişkisinde erkeğin cinsel gücüne bir gönderme yapmaktadır; erkeğin cinsel iktidarını sığırla ya da zenginliğin artırılmasıyla özdeşleştirmenin, Hint-Avrupa kökenli bir geçmişe uzanıyor olması olasıdır.[1] Etin,

---

[1] Mesela, Benveniste, Hint-Avrupa kökenli *pasu vira* konusunda şöyle der: "Avestada *vīra* ya da *pasu vīra* almak seyyar refahın bir öğesidir. Bu öğeyle bir grup taşınabilir özel mülk, yani bir insan kümesi ya da hayvan sürüsü

"kuvvetin" vazgeçilmez bir öğesi olması ve bifteğin de etler arasında cinsel iktidarı en çok artıran besin maddesi olduğu inancı Amerikan mutfağının en temel özelliğidir (atletizm takımlarının, özellikle de futbolcuların antrenman menülerini hatırlayın). Dolayısıyla, tarımsal üretimin yapısı besi hayvanlarına verilen yemin gerektirdiği tahıllara göre uyarlanır ve dünya pazarına da özgül bir biçimde eklemlenir; köpek eti yemeye başlamamız halinde, bu yapı bir gün içinde değişecektir. Yiyecek tercihleriyle ilgili bu anlamlı hesapla kıyaslandığında, arz, talep ve fiyat, kendi hiyerarşi ilkelerine üretim maliyetlerini eklemeyen bir sistemin kurumsal araçlarının lehine çalışır. Ekonomik akılcılığımıza ait "fırsat maliyetleri" arka planda kalır; bu maliyetler, anlamlı bir düzenin mantıksal kısıtlamalarının çizdiği sınırlar içinde *a posteriori* şekillenmiş başka bir düşünce tarzının var ettiği ilişkilerin ifadesidir. Atlar ve köpekler konusundaki tabu, üretimi elverişli ve besin değeri bakımından ehven sayılabilecek bir dizi hayvanın besin olarak tüketimini imkânsız kılar. Elbette, domuzlar ve sığırlarla birlikte atlar ve köpeklerin de besin olarak yetiştirilmesi mümkündür. Hatta, atların köpek besini olarak yetiştirilmesi için devasa bir sanayi halen mevcuttur. Ne var ki Amerika, köpeklerin adeta kutsal addedildiği bir memlekettir.

Geleneksel bir Amerikan Yerlisi ya da Hawaili (bir Hindudan bahsetmeye gerek bile yok), köpeklerin, besin olarak tüketilmeleri karşısındaki bunca yasak sayesinde bu denli beslenip semirmelerine izin vermemiz karşısında muhtemelen hayretler içinde kalırdı. Köpekler belli başlı Amerikan şehirlerinin sokaklarında istedikleri gibi dolaşır, tasmalarına bağlı sahiplerini gezdirir, dışkılarını da dilediklerince yollara ve kaldırımlara bırakırlar. Bu pasağın –köpeklere duyulan tüm saygıya rağmen, yerlilere özgü düşünce tarzında buna adıyla sanıyla "pislik" denir– temizlenmesi kapsamlı bir temizlik ve sıhhiye mevzuatının işletilmesini gerektirir. (Gene de, New York sokaklarında yaya olarak bir gezinti sırasında başınıza gelebileceklerin yanında, orta batı bölgesindeki ineklerin otlakta başıboş dolaşmasının yol açabileceği kazalar ve belalar taşra kırsalında huzurlu bir gezinti gibi kalır.) Evlerde ve dairelerde köpekler, insanlar için tasarlanmış koltukların üzerine tırmanır, insanların yataklarında uyur; aile yemeğinden kendilerine düşen payı beklerken masaya kendi tarzlarınca otururlar ve bu esnada, ihtiyaç nedeniyle kesilmeyeceklerinin ya da tanrıya kur-

kastedilir." (*Le Vocabulaire des institutions Indoeuropénnes*, c. 1. *Economics, parenté, societé*, Paris: Edition de Minuit, 1969, s. 49.)

ban edilmeyeceklerinin –hatta kaza eseri ölseler bile yenmeyecekleri bilmenin– huzur verici güveni içindedirler. Atlara gelecek olursak, Amerikalılar her nedense onların yenemez olduğunu düşünür. Fransızların at eti yediğine dair rivayetler dolanır ortalıkta. Ama bunun sözünün edilmesi, totemvari bir inancın başını göstermesine yeter: İnsanlar için "kurbağalar" ne ise, Amerikalılar için Fransızlar odur.

Kriz durumunda, sistemin çelişkileri kendini açık eder. 1973 yılının baharında, yiyecek fiyatlarının hızla artması sonucu Amerikan kapitalizmi yıkılmadı; bilakis pekişti; ama gıda sistemindeki bütün çatlaklar da su yüzüne çıktı. Sorumlu yetkililer, insanların bağırsak, böbrek, yürek gibi daha ucuz etler –sonuçta onların da en az hamburger kadar besleyici olduğu malumdur– satın almaya yönlendirilmesini önerdi. Amerikalıların gözünde, bu sıradışı önerinin yanında Marie Antoinette bir merhamet timsali kalırdı. Duyulan tiksintinin nedenlerinden biri de, aynı dönemde, benzer bir mantık izleyerek at etinin bifteğin yerini almasına dair yapılan bazı tatsız girişimler olabilir. Aşağıdaki sözler 15 Nisan 1973'te *Honolulu Advertiser*'da yayımlanmış olan bir yazıdan aynen alınmıştır:

ATSEVERLERİN PROTESTOSU

> WESTBROOK, Conn. (UPI) – Dün at sırtında ve yaya olmak üzere 25 kişi Carlson's Mart önünde, daha ucuz olduğu için biftek yerine at eti satan mağazayı protesto yürüyüşüne katıldı.
>
> Protesto gösterisini düzenleyen Richard Gallagher: "Ülkemizde atların insanlar tarafından tüketilmek üzere katledilmesinin utanç verici olduğunu düşünüyorum. Bizler Amerika'da henüz atları eti için kesmek zorunda kalacağımız bir noktaya gelmedik," dedi.
>
> "Atlar üzerine binmek ve sevmek içindir," diyen Gallahger, "Başka bir deyişle, sığırlar etleri için yetiştirilirken atlara şefkat gösterilir... Sığırları yetiştirenler onları okşamaz, tımar etmez vesaire. Birinin atını satın alıp onu katletmeyi aklım almıyor," diye konuştu.
>
> Mağaza salı günü "at sandviçi," "at bifteği" ve "atburger" satmaya başladı ve mağaza sahibi Kenneth Carlson ilk hafta 9.000 kilogram kadar at etinin satıldığını söyledi.
>
> At eti satan kasapların çoğunun, aksi halde "köpek yemi ya da onun gibi bir şey" için kullanılacak olan "gerçekten yaşlı, işe yaramaz atları" satın aldığını belirten Gallagher, "artık genç atları da almaya başladılar. Biz şimdi bu atları satın alamıyoruz, zira katiller bizim verdiğimiz paranın daha çoğunu veriyor," diye konuştu.

Amerikan et sisteminin taleplerini belirleyen temel neden yenilecek

hayvan türünün insan toplumuyla olan bağıdır. "Sığırlar etleri için yetiştirilirken atlara şefkat gösterilir... Sığırları yetiştirenler onları okşamaz, tımar etmez vesaire."[2] Şimdi sığırlar, domuzlar, atlar ve köpeklerden oluşan evcil hayvan sıralamasının ayrıntılarını daha yakından inceleyelim. Bunların hepsi Amerikan toplumuyla bir ölçüde bütünleşmiştir; ama statüleri, etlerinin yenebilirliği esasına göre değişen bir sıra izler. Bu sıralama, önce yenebilir (sığırlar-domuzlar) ve yenemez (atlar-köpekler) olanlar arasında bölümlenebilir; ama burada da her kategori içinde, daha çok ve daha az tercih edilenler (sığır eti/domuz eti) arasında ve tabu olanlar (köpekler/atlar) arasında daha az titizlikle de olsa bir sıralama yapılır. Bu sıralama, onların insanlar arasına özne ya da nesne olarak katılma derecelerine göre ayrıştırılmış gibi görünmektedir. Dahası, aynı mantık yenebilir hayvanın "eti" ile "iç organları", yani "sakatatı" arasındaki farklılaşmaya işaret eder. Yapısalcılığın bildik şiarı içinden söyleyecek olursak, beslenme sisteminde "sanki her şey" bir metonomi[3] ilkesi uyarınca çarpıtılmış gibidir; öyle ki, bir bütün olarak ele alındığında, bunun yamyamlığa ilişkin sürekli bir eğretileme oluşturduğu görülür.

Köpekler ve atlar Amerikan toplumuna özne olarak katılırlar. Özel isimlere sahiptirler ve domuzlar ve sığırlardan farklı olarak onlarla diyalog kurma gibi bir âdetimiz vardır.[4] Köpek ve atların "yenile-

---

[2] "Köpek yemeye alışık birinin, bizlerin neden köpek yemediğimizi sorması halinde verecek tek cevabımız, bunun âdetten olmadığıdır; soruyu soran kişi, bizim için köpeklerin tabu olduğunu söylerse haklı olur; tıpkı ilkel insanlar için var olan tabulardan bahsettiğimizde bizim haklı çıkacağımız gibi. Eğer gerekçe göstermemiz için iyice ısrar edilirse, köpekleri ve atları yeme konusundaki nefretimizi, belki de, bizimle arkadaşımız gibi yaşayan hayvanları yemenin uygunsuzluğu üzerine dayandırmalıyız." (Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, New York: Free Press, 1965, [1938], s. 207).

[3] Düzdeğişmece, ad aktarımı veya mecazımürsel (Yun. *metonymia*): Anlatım sanatında bir nesne ya da kavramın adı yerine onunla yakından ilişkili başka bir sözcüğü kullanmak. İki nesne veya kavram arasında benzerlik yoluyla ('gibi' veya 'kadar' ile yapılır) oluştuğu eğretilemenin (*metaphor*) değil, çağrışım yoluyla ilinti kurulan bir söz sanatıdır. Lambayı söndürmek yerine ışığı söndürmek, televizyon yerine ekran demek, "*Macbeth*'i okuyorum" demek yerine "Shakespeare okuyurum" demek, tenisçi yerine raket demek, Başkan yerine Beyaz Saray demek, doğmak yerine dünyaya gelmek demek, kral yerine taht demek gibi —*ed. notu.*

[4] Burada Fransızların ve Amerikalıların hayvanları adlandırma uygulamaları arasında farklılıklar gözlenir. Levi-Strauss'un Fransızların hayvanlara ver-

mez" addedilmelerinin temelinde bunlar yatar. Kızıl Kraliçe'nin dediği gibi, "tanıştırıldığınız birini kesmek görgü kurallarıyla bağdaşmaz." Ama birlikte yaşadığımız evcil hayvanlar olarak köpekler insanlara atlardan daha yakındır ve bu onların yiyecek olarak tüketimini daha da imkânsız kılar: Onlar "aileden biri"dir. Geleneksel olarak, atların insanlarla olan ilişkisi daha ziyade işe dayalı bir ilişkidir; köpekler bir tür yakın akraba iseler, atlar hizmetkârlardır ve aileden sayılmazlar. Dolayısıyla at eti tüketimi genellikle olmasa da, en azından olası kabul edilirken, köpeklerin yenmesi ensest tabusuna benzer bir tiksintiye yol açar.[5] Öte yandan, domuz ve sığır gibi yenebilir hayvanlar

---

diği adlar konusundaki gözlemleri (*The Savage Mind [Yaban Düşünce]*, Chicago: University of Chicago Pres, 1966, s. 204 ve son.) Amerikan geleneğine ancak kısmen uyarlanabilir. Kısa bir etnografik araştırma, Amerikalıların bu konudaki âdetlerinin oldukça karmaşık olduğunu göstermek için yeterlidir. Ancak genel kural, adlandırılan/adlandırılmayan, yenilebilir/yenemez arasındaki ayrımdır. Köpeklerin de, atların da (yarış atları dışında) adları bazen "sahne isimlerini andırır; gündelik hayatta var olan insan adlarına koşut bir dizi oluşturur. Başka bir deyişle, bunlar eğretilemeli adlardır" (*a.g.e.*, s. 205) –Örnek: Dük, Kral, Scott, Tetik. Ancak İngilizcede kullanılan adlar, daha sıklıkla betimleyici isimlerdir, aynı şekilde eğretilemelidirler ama söylem zincirinden alınmışlardır: Duman, Boyalı, Mavi, Meraklı, Benek gibi. Fransızlar böyle adları sığırlar için kullanır. Bizim sığırlarımız genellikle adsızdır. Süt inekleri buna bir istisna oluşturur ve genellikle iki heceli insan isimlerine sahiptirler (Bessie, Ruby, Patty, Rena –bunlar görüşülen kişilerden edinilmiş bilgilerdir). Binek atlarından farklı olarak, iş gören atlara da insan isimleri verilir.

[5] Edmund Leach İngilizlerin hayvanlara ilişkin kategorileri üzerine kaleme aldığı önemli bir makalesinde bu noktayı ayrıntılandırmış; bunları, kişinin benliğinden uzaklık derecesine göre insanlar ve hayvanlarla kurduğu ilişkiler arasındaki sistemli bir dizi mütekabiliyete uyan kategoriler olarak alıp öyle irdelemiştir. ("Antopological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse", şu kitapta: Eric H. Eneenberg, hazırlayan. *New Directions in the Study of Language*, M. A. MIT Press, 1964, s. 23-63.) Leach bu şemanın, evrensel olmasa da, büyük oranda geçerliliği olduğunu öne sürer. Elbette ki şema (örneğin, evcil köpek yiyen insanlar için) belli bir ikame gerektirecektir. Hawaii sakinleri büyük bir sevecenlikle, yenilmenin köpeklerin kaderinde yazılı olduğuna inanır ve onlara Poi (un haline getirilmiş Taro) ile muamele etmeye sık sık tenezzül ederler." (Robert Dempier, *To the Sandwich Islands on HMS Blonde* [Honolulu: University of Hawaii Press 1971.] s. 50) Köpekler yenmeye mahkûmdur ama ete dokunmalarına asla izin verilmez (Peter Corney, *Voyages in the Northern Pacific*) [Honolulu

insan özneleri için nesne konumundadır. Yaşamlarını ayrı yerlerde geçirirler; insan faaliyetleriyle ne doğrudan bağlantıları vardır, ne de iş aracıdırlar. Bu yüzden genellikle isimsizdirler ya da isimleri olsa bile (süt veren kimi inekler adlandırılır) bu yalnızca insanların kendi aralarında konuşurken onları betimlemek için kullandıkları bir göndermedir. Ağıl hayvanı olan ve insanların yiyecek artıklarıyla beslenen domuzlar insan toplumuna sığırlardan daha yakındır. Buna uygun olarak, domuz eti sığırdan daha az itibar edilen bir ettir. Biftek yüksek bir toplumsal konumun ve daha önemli sosyal faaliyetlerin yemeğiyken, domuz rostosu ne sığır pirzolasının ağırbaşlılığına sahiptir, ne de domuzun herhangi bir parçası bifteğin statüsüne erişebilir.

Yenebilirlik, insanlıkla ters orantılıdır. Aynı şey, hayvanların yenebilir kısımlarına verilen genel adlar ve bunlara yönelik tercihler için de geçerlidir. Amerikalılar "iç" ve "dış" kısımları kategorik bir ayrıma tabi tutar; bu ayrım ve benzetme, onların insanlıkla olan ilişkisinin temelinin eğretilemeli bir uzantısıdır. Etin organik doğası (kas ve yağ) derhal bir kisveye bürünür ve tercih edilebilirliği genel bir terim olan "et" sözcüğüyle gösterilir ve "rosto," "biftek," "pirzola" ya da "but" gibi özel kesim biçimleriyle betimlenir; iç organlar genellikle "sakatat," daha açık olmak gerekirse "yürek," "dil," "böbrek" vb. olarak ifade edilir; uykuluk gibi ürünler birtakım işlemlerden geçirilerek dönüşüme uğratılır ve örtük bir dille adlandırılır.[6] Başka bir deyişle, etin iç ve dış kısımları, bizim "en içteki benliğimiz"i "gerçek benliğimiz" olarak anlamamız gibi, önce insan bedeninde özümsenir sonra ondan ayrıştırılır ve bu iki kategori de aynı biçimde insan tüketimi için uygun ve daha az uygun olarak derecelendirilir. Böylelikle aynı hayvan türü içinde "iç" ve "dış" arasındaki fark, yenebilir hayvanlar ve tabu hayvan türleri arasındaki farklılaşmayı izler ve yamyamlığın yasaklanması konusundaki tutarlı sonuçları olan iki düzlem üzerine kurulu tek bir bütünsel mantık oluşturur.

Thos. G. Thrum 1896 (1821)] s. 117). Köpeklerin kendilerini yetiştiren aileler tarafından mı yenildiği, yoksa Melanezya domuzları gibi evlerde şımartılıp başkalarına ödeme olarak mı verildikleri konusunda bir bilgi yoktur.

[6] Etlerin tasnif edilişi elbette bu genelgeçer isimlerden çok daha karmaşıktır. Örneğin biftek, bazı uzvi göndermelerin de yer aldığı ancak insan vücudunun parçalarına pek uymayan (bonfile, T harfi şekinde kemiği olan biftek gibi) kendine özgü bir sözcük dağarcığına sahiptir. Buzağı ciğeri benim bilmediğim bir nedenden ötürü bu tartışmaya bir istisna oluşturur.

Talebi şekillendiren simgesel mantık budur. İşkembe ya da dille kıyasla bifteğin ya da rostonun toplumsal değeri, aralarındaki ekonomik değer farkının temelini oluşturur. Besin değeri açısından, "daha iyi" ve "daha kötü" kısımlar arasındaki ayrım böyle bir farkı savunmak için yetersiz kalır. Dahası, biftek, mutlak arzı dilinkinden çok daha yüksek olduğu halde en pahalı et olmaya devam eder; nihayetinde bir inekte, dilden çok daha fazla miktarda biftek vardır. Bunun yanı sıra, simgesel yenebilirlik şeması, üretim ilişkilerinin örgütlenmesine eklenerek, gelir dağılımı ve talep üzerinden totemci bir düzenin devreye girmesini hızlandırır ve insanların toplumsal konumlarıyla ne yedikleri arasındaki ilişkiyi, koşut bir farklılıklar serisinde birleştirir. Daha fakir insanlar etin daha ucuz kısımlarını satın alırlar; bunlar daha ucuzdur çünkü toplumsal statü açısından daha "aşağı" etlerdir. Ama yoksulluk, daha en başından, etnik ve ırksal ayrımlara göre kodlanmıştır. Siyahiler ve beyazlar, Amerikan işçi pazarına katılımlarında farklılık gösterirler; katılımları görece bir "medeniyet" anlayışına göre haksız olarak farklılaştırılmıştır. Siyahi, Amerikan toplumunda aramızdaki vahşi, kültürün bağrındaki nesnel doğanın kendisi addedilir. Öte yandan, bunu takip eden gelir dağılımına binaen, siyahların "alt" statüye yerleştirilmesi bir tür mutfak kirliliği olarak okunur. "Zenci mutfağı," bir erdem haline getirilebilir: Fakat, gıdanın bu mecazi özelliği onu tercih edenlerin topumsal konumlarıyla örtüşüyor olsa bile, yamyamlık benzeri beslenme tercihleri üzerinden kültürel olarak aşağılamayı onaylayan genel kültürel mantığın reddedilmesi söz konusu olursa erdem sayılabilir.

Burada, bu "sözde totemizme," *pensée sauvage* (yaban düşünce) ile arasında gelişigüzel bir benzetme kurarak başvurmaya kalkışmıyorum. Levi Strauss'un, bizim toplumumuzda totemciliğin gerilemekte olduğunu, ancak marjinal yerlerde ve arada sırada görülen uygulamalarda kaldığını yazdığı doğrudur. "Totem operatörünün," kültür grupları içindeki farklılıkları doğal türlerdeki farklılıklarla birleştirmesi anlamında, artık kültürel sistemin bir ana mimarisi olmadığını kabul etmek gerekir. Ama gene de insan sorgulamadan edemiyor: Tıpkı totemci kategorilerin, bireysel sahiplerinin belirlenmesi sürecini bir toplumsal sınıflandırma sürecine dönüştürmeye muktedir olması gibi, şimdilerde çok çeşitli mamuller ve türler, bu sürecin yerini almamış mıdır? (Meslektaşım Milton Singer, Freud'un ulusal farklılıklar hakkında söylediklerinin –"küçük farklılıkların narsisizmi"– kapitalizm için de genelleştirilebileceğini önerir.) Ama, daha da köklü bir yaklaşımla, totem operatörlerinin ve üretim operatörlerinin,

doğal niteliklerin kültürel kodunda, yani doğanın sunmuş olduğu biçim, desen ve renk kontrastları ile nesnelerin benzeri özelliklerine atfedilen anlam ve önemde müşterek bir zeminleri yok mudur, diye soramaz mıyız? *Pensée bourgeoise*'ın (burjuva düşüncesinin) etkisiyle ortaya çıkan "gelişme", bu tür çeşitlemeleri toplum içinde keyfince kopyalayıp çoğaltma ve birbirine katma kabiliyetinden ibaret olabilir. Ama o durumda, kapitalist üretimi de, alışveriş ve tüketimi kendi iletişim araçları olarak kullanan aynı düşünce tarzının katlanarak yayılışı olarak değerlendirmemiz gerekecektir....

Modern totemcilik mantığı pazar mantığına aykırı düşmez. Tam tersine, değişim değeri ve tüketim "yararlılığı" gözeten kararlara bağlı olduğu ölçüde modern totemcilik teşvik edilir, çünkü bu tip kararlar, ürünler arasındaki somut zıtlıkların toplumsal önemine dayanır. Nesneler, diğer ürünlerden anlamlı farklılıklarla ayırt edildikleri için değiş tokuş edilebilme niteliği kazanırlar ve belli kişiler için kullanım değeri taşır hale gelirler; bu kişiler de diğer kişilerden aynı şekilde farklılaşmıştır. Aynı zamanda, insan yaratımıyla bir araya getirilmiş somut öğelerden oluşan birer modüler yapı olan mamuller bu tür bir söyleme kolayca katılabilir. Ürüne biçim vermekle insan yalnızca nesne biçiminde katılaşan kendi emeğine yabancılaşmaz, aynı zamanda kendisinin yönlendirdiği fiziksel değişikliklerle bir düşünceyi tortulaştırmış olur. Nesne, insanlar birbirleriyle eşya aracılığıyla konuşurken, kendi dışında kalan insanî bir kavramdır. Ayrıca, nesnelerin özelliklerindeki sistemli çeşitlilik, doğal türler arasındaki değişimlerden bile daha iyi bir şekilde, geniş ve devingen bir düşünce şemasının ortamı olma yeteneğine sahiptir: Çünkü, imal edilmiş nesnelerde pek çok farklılık aynı anda ve tanrısal bir müdahaleyle ortaya çıkar; teknik denetim ne kadar fazlaysa, bu müdahale o ölçüde keskin ve çeşitlidir. Üstelik, insanın devreye girmesiyle meydana gelen "yararlılığı" amaçlayan her değişikliğin bir anlamı olmak zorundadır; kendilerine özgü nedenlerle doğada var olup kültürün ilgi alanına giren bu özellikleri taşımaları yetmez. Başka bir deyişle, burjuva totemciliği, "vahşi" çeşitlemelerine oranla potansiyel olarak daha incelikldir: Doğal-maddesel temelinden kurtulmuş olduğu için değil, doğanın kendisi evcilleştirilmiş olduğu için. Marx'tan öğrenmiş olduğumuz üzere, "hayvanlar sadece kendilerini üretirken, insanlar doğanın tümünü yeniden üretir."

Ancak, insanların ürettiği yalnızca varoluş değil de, "kendileri için belli bir *hayat tarzı*" ise, doğanın bütünüyle yeniden üretimi koca bir kültürün nesneleşmesi demek olacaktır. Anlamlı farklılıkları so-

mut olana tahsis eden sistemli bir düzenlemeyle, kültürel düzen de bir meta düzeni haline gelmektedir. Meta, insanların ve toplumsal hadiselerin, işlevlerin ve durumların anlamlandırılması ve değerlendirilmesi için bir nesne kodu işlevi görmektedir. Maddesel ve toplumsal zıtlıklar arasındaki özgül bir mütekabiliyet mantığı üzerinden işleyen üretim, dolayısıyla, bir nesneler sistemi içinde kültürün yeniden üretimi olmaktadır.

KÜLTÜRE DRAMATURJİK YAKLAŞIM

- Erwing Goffman, *Çerçeve Dışı Etkinlikler*
- Clifford Geertz, *Oyun Olarak Bali Horoz Dövüşü*

9 ÇERÇEVE DIŞI ETKİNLİKLER

Erving Goffman

Katılımları onaylanmış kişiler için resmî bir ana ilgi odağı teşkil eden ve belli bir biçimde çerçevelenmiş bir etkinlik yelpazesinin var olduğunu varsayarsak, farklı kipte ve çizgide yer alan etkinlikler (dar anlamda tanımlanmış biçimiyle iletişim de dahil olmak üzere) kaçınılmaz olarak aynı anda aynı yerde ortaya çıkacak, o yere resmen hükmedenden ayrı bir yerde tutulacak, farklı biçimde algılanacak, farklı muamele görecektir. Diğer bir deyişle, katılımcılar, esas etkinlik biçimi olarak tanımlanmış olana bu şekilde tabi kılınmış ve çerçeve dışı olarak görülen bir olaylar dizisi arasından bir etkinlik çizgisi –bir olay örgüsü– seçer ve onu izlerler.

Kişiler görünüşte belli bir şeyle saygı çerçevesinde haşır neşir oldukları izlenimi veriyor olsa da, esas ilgileri gerçekte başka bir şeye odaklanmış olabilir. Verdiği izlenimi idare etmek, kişiyi, dayatılmış ilgi odağından uzaklaştırabileceği için etkileşimde gerilime yol açabilir. Bütün bunlar ilginç ama burada ele adığımız esas mesele bu değil. Benim esas meselem, ister bunlarla gerçekten ilgilensinler isterse ilgilenmesinler, insanların resmî ana ilgi odağı olarak ele almalarına izin verilen (ya da dayatılan) şeylerin ne olduğunu incelemek.

Mesela şöyle: Diyelim ki, kişi içinde bulunduğu her durumda etkinliklere ilişkin ana bir olay örgüsünü izleyebilmektedir ve bu şekilde ele alınabilecek meselelerin yelpazesi ortamdan ortama değişmektedir. Katılanlar açısından burada bir kabiliyetten, durumun kendisi açısından ise bir kanaldan ya da "kulvar"dan söz edilebilir. Bazı ikincil etkinlik kanalları, yani en azından görünüşte ayrışıkmış gibi düzenlenen eylemler ya da olaylar, aynı mecaz kullanılarak ele alınabilir.

Herhangi bir etkinlik dizisinin önemli öğelerinden biri de, katılımcılarının birbiriyle çatışan olaylardan –hem gerçekte hem de görünüşte– "ilgilerini çekme" kabiliyetleridir (burada "ilgisini çekme"

Erving Goffman'ın *Frame Analysis* adlı kitabından derlenmiştir. Goffman, *Frame Analysis*, Londra: Penguin Books, 1975, s. 201-223.

ifadesi, bütün dikkatin ve farkındalığın bertaraf edilmesi anlamında kullanılmaktadır). Katılımcıların bu yeteneği, bu gibi bir durumda devreye giren kanal, dikkat dağıtma olanağı bulunan bir dizi hadiseyi kapsar; dikkat dağıtıcı bu hadiselerin bazıları dolaysız olarak var olduğu için, bazıları ise esas konumları başka yerde olduğu halde, etkinliğe uygun bir katılımı tehdit ederler.

Bu düzenlemenin ne anlama geldiği uç noktalardaki ilgilenmeme örnekleri incelenerek belli oranda anlaşılabilir.... [Aşağıdaki] klasik örnek, elbette, tören alanındaki askerî disipline gösterilen bir tepki olarak ortaya çıkmıştır:

> Londra — Dün Londra'yı gezen bir kadın ziyaretçi St. James Sarayı'nın kapısında taş gibi dikilmiş duran muhafızlara bakarken bir çığlık attı.
>
> Muhafızlardan birinin kendi süngüsü ile kestiği elinden kan akıyordu. Nöbetçi hareketsiz, gözleri ileride bir noktaya dikilmiş, dudakları sımsıkı kapalı, öylece durmaktaydı.
>
> Çığlık atan kadın ile bir diğer kadın muhafızın elini mendille sarmak için ileri atıldılar.
>
> Ama muhafız, bir polis memuru nöbetçi subayına haber verene kadar yerinden kımıldamadı. Nöbet değişimi emredildi ve yaralı muhafız başı dik, dudakları hâlâ sımsıkı kapalı, nöbet yerinden ayrıldı.[1]

Bu alıntıdan çıkartılabilecek olan şudur: Bireyin genel bir tasarım içinde birörnek bir öğeye dönüştürülerek özümsenmesi halinde –genelde koreografide olduğu gibi– hataları ortadan kaldırmak için bir mekanizma gerekli olacaktır; ki bu ortadan kaldırma sürecinin kendisi de bir örüntü tarafından özümsenebilir, sanki bu sahneler bir denizaltında yaşanıyormuş ve içerdeki bir şeyin içeriye su dolmadan dışarıya çıkarılması için özel bir kilit gerekliymiş gibi. Dolayısıyla, vücuduna kramp girmesi nedeniyle çerçeve dışı bırakılması gereken dansçıyı sahneden uzaklaştırmak için, programda öngörülmemiş biçimde perdeyi bir anlığına kapatmak gerekir....

Tören alanı adabı, "ilgilenmeme" konusunda genel bir sorunu gündeme getirir. Bireylerin, belli roller üstlenerek bir etkinliğe katıldıklarında, icracılar olarak, makine-insanlar olarak hep fizyolojileriyle yüz yüze kalacakları ve ne yazık ki, "hayvani bir rahatlama" için kımıldamak, kaşınmak, esnemek, öksürmek gibi yan etkinliklere yönelecekleri varsayılır. Bu zaruretleri gidermenin dört yolu vardır.

---

[1] *San Fransico Chronicle,* 17 Haziran 1962.

Birincisi, onları bastırmaktır. Orta sınıf toplum adabında yellenme hemen her toplumsal durumda bastırılır. İkincisi, kişinin türlü şekillerde rahatlama yoluna gittiği halde, hiçbir şey olmamış gibi davranmasıdır. (Bu iki çözüm tören alanı adabında kullanılır. İkisi de, icracının rolü esnasında, saflardan çıkarak rahatlamak için izin istemesini sağlayan resmî bir düzenekle ilişkilendirilmiş olabilir. İcracı böylelikle tamamen çerçeve dışı kalır. Bu, kendi başlarına uygun bir çıkış töreni icra edemeyen yetersiz, birörnek icracılar için geliştirildiğini öne sürmüş olduğumuz versiyondur.)[2] Üçüncü yol, icracının uygunsuz davranışını diğerlerinin algılamasını önlemek için çeşitli kıvranmalar, eğilip bükülmelerle saklaması veya bu davranışı bedenin zaten görünmeyen bir kısmında gerçekleştirmesidir. Dördüncüsü, özgür olduğunu varsayıp rahatına bakması, ya açıkça izin istemesi ya da her şey olup bittikten sonra özür dilemesidir. Bu durumda icracının rolünün gereklilikIerinin, kısa bir süre için görmezden gelinemeyecek kadar katı olmadığı varsayılır. Bu son iki durumda icracı kendi bedensel dertleriyle ilgilenir ve orada bulunanlar onun kendisiyle ilgilenişine ilgi göstermez. (Bir konuşmacı konuşmasının başında dinleyiciler arasındaki bir tanıdığı selamlamak ya da oturum başkanı ile iki çift laf etmek için anlık olarak çerçeve dışına çıkabilir ve konuşma sırasında da uygun bir anda su içmek, gözlüklerini temizlemek ya da notları düzenlemek için duraksayabilir. Benzer şekilde, kalemiyle oynamak veya kürsüdeki nesneleri toparlamak gibi bazı çerçeve dışı etkinliklere girişebilir.)

Yoldan çıkarıcı yan etkinliklerin fazlasıyla kısıtlandığı tören alanı uygulamalarının aksine, dama gibi biçimsel masa başı oyunlarında icracılardan çok az disiplin talep edilir ve yoldan çıkarıcı müdahaleler ile süregiden oyun birbirinden kolayca ayrıştırılabilir. İcracı, rakip veya oyuncu sıfatıyla aklını oyuna vermek ve az çok fiziksel olarak kendine hâkim olup taşını kafasından geçirdiği kareye doğru zamanda yerleştirmeyi becermek zorundadır. Ama bunun dışında bir kişi olarak çok çeşitli yan ya da ikincil etkinliklerde bulunmasına izin vardır. Belki de, bazılarının öne sürebileceği gibi, masa başı oyunları katılım sağlama açısından çok iyi tasarlandığından, bu konuda resmî yardıma gerek duyulmaz. Daha da önemlisi, masa başı oyunlarında öne sürülen kişiler değil, taşlardır ve belki de bu yüzden, bir taş takı-

---

[2] En bilindik örnek, öğrencinin bir ya da iki parmağını havaya kaldırarak ne için izin istediğini belirttiği birkaç kuşak öncesinin geleneksel olarak kullandığı derslik işaretidir.

mını yöneten bireylere her türlü uygunsuz davranışta bulunma izni verilmiştir; ne de olsa taşlar kurşun askerler gibi disiplinli olduğundan burunlarını çekmez, kaşınmaz ya da pipolarını temizlemek için oyuna ara vermezler.

Bu iki aşırı uç –tören alanı ve masa başı oyunları– bir dramanın sahnelenişiyle karşılaştırılabilir. Tiyatroda icracı, tören alanında olduğundan da fazla, hiçbir anlık bedensel rahatlama hareketi yapmamak ve diğer yan etkinliklerden uzak durmak zorundadır. Fakat bu zorunluluğun nedeni, tiyatroda bu gibi aksaklıkların özel bir sözdizimsel değeri olmasıyla alakalıdır. Sahnede, tümüyle "doğal" bir kişi, sahnelenen oyuna özgü rol ne gerektirirse onu veren tam bir kimlik yansıtılmalıdır. Bu durumda icracı rolüne uygun bedensel rahatlamaları oynayacaktır, çünkü, sahici, eksiksiz bir kişiyi canlandırmak için, oyuncu, bir icracı ile rolü arasındaki tipik uyuşmazlıkları kendi rolüne katmak zorundadır. Ancak bu küçük hareketler ve ifadeler, sahnedeki münasebetlerin önceden özenle hazırlanmış olan akışına uygun bir biçimde metne eklenmiş olacağından, sahici bir yan etkinlik oluşturmayacaklardır. Bir oyuncu rolünü oynarken kendini tutmayı başaramazsa, bu kesintiyi, sanki söz konusu aykırı davranış oyun metninin bir parçasıymış gibi canlandırdığı karaktere yedirmeye çalışabilir ve diğer oyuncular da olayı "doğal" bir hale sokmak için kendi repliklerini ve hareketlerini ona göre ayarlayarak durumu örtbas etmeye çalışabilirler. Ancak, bu çaba yetersiz kalırsa, duyulacak utanç pek derin, belki de tören alanında ya da benzeri bir resmî törende yaşanacak olandan daha derin olacaktır. Çünkü utanç duyulan şey bir rol değil, bir kimliktir ve bunun da ötesinde diğer karakterlerin var olduğu bir etkinlik düzlemi utanç duyulacak bir düzleme dahil edilmiş olur.[3]

---

[3] Aynı biçimde seyirci bir oyuncunun repliğini unuttuğuna tanık olur ve suflörün ona fısıldadıklarını duyarsa, yalnızca işi eline yüzüne bulaştıranın oyuna katkısı değil, dramanın yarattığı yanılsama tümüyle tehlikeye düşebilir. Mesele burada da hatanın hangi sözdizimsel düzeyde oluştuğudur. Mecazen, gerçek hayatında repliğini unutup sufle edilmesi gereken bir oyuncudan sözedebiliriz, ama gündelik hayatta yapılan bu tarz bir hata sahnelenmeyen gerçeklik üzerinde, sahneye konulan bir oyunda unutululan bir replik kadar derinden etkili olmaz. Burada karısını birisiyle tanıştırırken onun adını unutan bir adam örneği verilebilir. Elbette, okulda bir oyun sergileyen çocuklar ve onların seyircileri her türlü aksaklığı hoşgörebilir, çünkü kimse oyuna kendini fazla kaptırmayacaktır, ilgi küçük oyuncuların becerilerine değil, gayretine yönelmiştir. Aynı nedenle çocuklar da

Birçok durumda yalnızca belli olaylarla değil, belli kişilerle de ilgilenilmeyecektir. Bekçiler, hademeler ve teknisyenler rutin işlerini kişilikleri yokmuşçasına sürdürür; onlara sanki orada yokmuşlar gibi davranılır. (İş ortamında, devlet ya da üniversite toplantılarında bazen, kahve ve belge getirip götürmek, içerideki kişilere dışarıdan mesaj taşımak, çağrıları almak gibi işler için bir genç kız hazır bulunur. Bunları yaparken, bütün tavırları –yürüyüşü, konuşması ve oturma şekli– ile olabildiğince az yer tutmak istediğini ve yaptıklarıyla ilgilenilmemesi gerektiğini ifade eder.) Elbette bunun bazı sınırları vardır. 1967'de Oakland'da [California] savaş karşıtı gösterilerde doktorlar ve rahipler, bu sıfatlara sahip kişiler olarak, göstericilerle aynı muameleyi görmeyeceklerini, arbede dışında kalacaklarını sandılar ama onlar da polis tarafından itilip kakıldı. Daha sonra haklarının –olaylarda katılımcı olmama haklarının– çiğnendiğini öne sürerek resmî makamlara şikayette bulundular.

Sahnede sergilenenler gibi dönüşüm geçirmiş etkileşimler incelendiğinde, sanki etkinliğin resmî alanı ve karakterleri ile bu alanın dışında, yani sahne dışı kalan, sahnelenmemiş olaylarla ilgilenmeme kabiliyetinin birbirinden kesin bir çizgiyle ayrıldığı görülür. Bu durumun uç örneklerinden biri de Batılı olmayan sahne oyunlarında gözlemlenir....

> Avrupalı izleyiciler Çin oyunlarında hizmetlilerin sıradan giysilerle sahneye girip çıkmalarını her zaman şaşırtıcı ve yakışıksız bulmuştur; ama buna alışmış olan izleyici için sahne görevlisinin sahneye uygun olmayan kıyafetiyle sahnede bulunuşu, bizim için yer göstericinin sahne dışı olması kadar sıradandır.[4]

İlgilenmemeye eğilimli olanlar yalnızca izleyiciler değildir. Oyuncular tarafından yansıtılan karakterler de sistemli bir biçimde sahnenin öte tarafındakilerden ilgilerini esirgerler. Oyuncu, kıpırdanan, geç

---

sahne dışı etkileşimlerde birçok gaf yapmakta ve hata yapmanın sıkıntısını çekmektedir. Birisine çocuk –"muş"– gibi davranmak bu demektir.

[4] Susanne K. Langer, *Feeling and Form* (New York: Charles Scribner's Sons, 1953), s. 324. Elbette, Langer bu sözleri yazdığından beri yeni numaralar arayan oyun yazarları ve yönetmenler bu sahne uygulamalarını da bire bir kullandı. Artık kullanılmayan bir uygulamadan yenilikler türetilemeyeceğini söyleyemeyiz. O halde, burada katı ve sıkı kurallardan değil, tiyatro uygulamalarından ve geleneklerinden genel olarak söz etmek daha doğru olacak.

geldiği için ve benzeri nedenlerle aykırı davranışlarda bulunan tiyatro izleyicileriyle ilgilenmez; tıpkı bir boks ya da beyzbol maçı sırasında gürültüyle bağırıp çağıran ya da yuhalayan izleyici ile oyuncuların ilgilenmemesi gibi.

İlgilenmeme alanı oldukça [belirgin] bir çeşitlenme gösterir. Askerlerin yaralandıklarında, çatışmanın o anki heyecanıyla acı duymadığı ve üslerine dönene kadar olup biteni fark etmediği söylenir. Bir keresinde, Las Vegas'ın şehir merkezindeki bir kumarhanede yangın çıkmıştı, ben de oradaydım. İkinci kattan duman ve koku gelmeye başlamıştı; yangın alarmı çalıyordu; itfaiyeciler ellerinde araç gereçleriyle içeri girip, yukarı koştular; aşağıyı duman bastı; sonunda itfaiyeciler gitti ve bütün bunlar olurken, birinci kattaki krupiyeler kağıt dağıtmaya, kumar oynayanlar da oyunlarına devam etti. Bir başka gece aynı yerde kokteyl garsonluğu yapan bir kızın bir müşteriyle kavga ettiğini gördüm. Kız müşterinin sırtındaki gömleği yırtıp, onu dışarı attırdı; her şey kimsenin dikkatini çekmeden olup bitti. Ama, İskoçya'nın kırsal kesimlerinde yola yakın tarlalarda çalışanların çok iyi bildiği gibi en ufak bir ilgi dağıtıcı öğe –bir kuş, bir köpek, oradan geçen bir turist– işi bırakıp etrafta neler olduğuna bakmak için yeterli sebeptir. Tiyatro sahnesinde, belli karakterleri yansıtan oyuncular, geç gelenlerin veya bileziklerini şıkırdatan, öksüren, hapşıran, çerez torbasını hışırdatan, erken alkışlayan, koltuğunu gıcırdatan ve benzeri şeyler yapan izleyiciler yüzünden dikkatleri dağılacakmış gibi davranmamaya hazırlıklı olabilir ama fotoğraflarının çekilmesini çoğu kez hoş görmezler. Bazen konser sanatçıları da fotoğraflarının çekilmesini istemez:

> Ahmaklığın son raddesi, Andres Segovia'nın resitali sırasında izleyiciler arasından kendini bilmez birinin ayağa kalkıp sanatçının fotoğrafını çekmeye çalışmasıydı. Bunun üzerine Maestro derhal çalmayı bırakıp dokunaklı bir dil yanlışıyla, "Mümkün olamaz, lütfen!" dedi.[5]

Dahası, tiyatroda bir seferde tek konuşmacıya odaklanma şeklinde belirgin bir eğilim olduğu söylenir, fakat sahnedeki diğer oyuncular aynı anda şahit olunacak birtakım etkinliklerde bulunabilir. Ama radyo tiyatrosunda, böyle bir karışıklığa izin verilmez, çünkü sesleri ayırt etme yetimizin, görüntüleri ayırt etme yetimize oranla daha düşük olduğu söylenir.

Dikkatimizin dağılmasını denetleme yetimizin zamana ve mekâna

[5] Bildiren Herb Caen, *San Fransico Chronicle*, 24 Mart 1968.

göre değiştiğini de göz önüne almak gerekir. Günümüzde tiyatro izleyicisinin yerine yerleşirken çıkardığı küçük gürültüler, on sekizinci yüzyılın izleyici şamatasıyla karşılaştırıldığında çok hafif kalır. Günümüzde tiyatro izleyicisine uygulanan disiplin, Batı tiyatrosunun diğer birçok dönemine oranla çok daha katıdır....

Bazı seslerle ilgilenmemesi, salt sesin yüksekliğinin ötesinde, diğer seslere göre daha güçtür. Anlaşılan o ki, bizim kültürümüzde olağandışı zamanlarda duyduğumuz sesler, olağan olarak duyduklarımızdan daha dikkat dağıtıcıdır. Daha da net söyleyecek olursak hangi çerçeve dahilinde duyulması gerektiği belirsiz olan sesler, diğerlerine oranla daha dikkat dağıtıcıdır.

Belli bir biçimde çerçevelenmiş bir etkinlik süregiderken, o sırada düzenli olarak ilgilenilmeyen ve çerçeve dışı bırakılan, dikkat ya da ilgi gösterilmeyen başka bir etkinlik akışının bulunması olasıdır. Belirli bir imgelem üzerinden şöyle anlatalım: Olay örgüsünü taşıyan esas plak, ilgilenilmeyen bir başka plakla ilintilidir ve bu iki plak eşzamanlı olarak çalar. Bu durumda ikinci bir çerçeve dışı etkinlik akışı gündeme gelir; bu akışın yaratacağı sonuçlar, esas etkinlik için ilk çerçeve dışı etkinlikten daha önemli olsa da bir dereceye kadar ilgi odağı olmanın dışında kalabilir.

Ortak katılım içeren eylemlerde, kendisi eylemin içeriğinin dışında bırakılmış ama içeriği düzenlemek, sınırlamak, dile getirmek, çeşitli parça ve evrelerini nitelendirmek için bir araç olarak görev yapan bir dizi işaret bulunur. Burada yönlendirici işaretlerden ve mecazı genişletirsek, bu işaretleri taşıyan bir plaktan söz edebiliriz.

Yönlendirici ipuçlarının en aşikâr örneği, kuşkusuz yazıda kullanılan noktalama işaretleridir, çünkü noktalama işaretleri bilinçli olarak öğrenilen tek bir kod, tek bir uzlaşımlar teşekkülü meydana getirir, hatta çoğu zaman fazlasıyla bilinçli diyebiliriz. Bu işaretler yönlendirici akışın özel niteliğini çok güzel açıklar: İlgi odağı olmamakla birlikte, ilgilenileni sıkı sıkıya düzenleyen olma gibi bir niteliğe sahiptirler.

Yönlendirici akışın ilgi çekici bir bölümü de "bağlayıcılar" olarak adlandırabileceğimiz unsurudur. Her etkinlikte, özellikle de konuşma etkinliğinde, gerçekleştirildiği anda kimin nerede ne yaptığını saptıyor olabilmek çok önemlidir. Yüz yüze konuşmada, dinleyen açısından genelde "nerede" sorusunun yanıtı sesin iki kulağa ulaşan yoğunluk farklılığına karar verilmesiyle, konuşmacının kişisel tarzının tanımlamasıyla ve konuşmacının dudak hareketlerinin görülmesiyle belirlenir. Telefon aracılığıyla kurulan sesli iletişimlerde, ses

tanıdık gelmediği zaman genellikle toplumsal kategorilere (cinsiyet, yaş, sınıf, vb.) başvurulur; derhal isimler verilir ve her iki uçta da sadece tek kişinin konuştuğu varsayılır; tüm bunlar elbette sorunu sınırlamaktadır. Bağlayıcılar romanlarda da ortaya çıkar; "dedi ki," "diye karşılık verdi," "diye cevap verdi" gibi, bir cümleden sonra ya da önce gelen ifadeler sık sık tekrar edilir. (Okurların bir repliğin bitimini bekler ve ancak ondan sonra bir bağlayıcı talep ederler; bu şekilde bekleme yetisine sahip olmaları ilginçtir.) Bu standart bağlayıcılara alternatif olarak, ara sıra, özellikle sözün anlamından sözü kimin söylediğinin açıkça anlaşılabildiği durumlarda, sırf uzamsal düzenlemeler kullanılır.

... Burada altı çizilmesi gereken nokta, yazılı diyalogda bağlayıcıların, mükerrer ve basmakalıp olsalar da, fark edilmezler olmalarıdır; ayrıca, fark edilseler bile, basmakalıp olduklarından dolayı açıkça yargılanmazlar; oysa metnin kendisinin basmakalıp olduğu kolayca söylenebilir....

Dikkat ederseniz, ilgilenmeme kulvarına taşınan her şey, gerçekte olduğu kadar görüntüde de saf dışı bırakılabilir, ama aynısı yönlendirici ipuçları için geçerli değildir, çünkü bunların görevlerini yerine getirebilmeleri için bir yere kadar akılda tutulması gerekir. Yaptıkları işin çerçeveleyici bir etkisi olması nedeniyle, yani kendilerinden önce ya da sonra geleni yapılandırdıkları (ya da dramatik olarak yeniden yapılandırdıkları) için, çıkardıkları en küçük ses bile büyük gürültü olarak algınacaktır. Genellikle ilgilenilmeyecek şey diye geçiştirilebilecek herhangi bir şey, yönlendirici akımın bir parçası olarak okunduğunda güvenilmez bir işarete dönüşebilir. Bu yüzden, siyasi bir açık hava mitinginde rastgele bir köpek havlaması ilgi alanı dışına bırakılabilirken, havlamanın araya karışması tam da söze cevap verilecek anda ortaya çıkarsa, köpek söze karışmış gibi olur; havlama söylenene ilişkin bir yorum gibi algılanır ve durumu idare etmek hakikaten güçleşebilir. Gülüşmeler ya da gülmenin bastırılması genele yayılabilir. Benzer bir karışıklık ... yönlendirici ifadelerin olay örgüsüne katıldığı her durumda ortaya çıkar....

Bireyin herhangi bir etkileşim akışında bir hikâyenin örgüsüne katılmanın yanı sıra, etkinliğin alt kanallarını da izlemeye muktedir olduğunu öne sürmüştüm. Bu, bireylerin dışa dönük hiçbir ilgi göstermemek gibi ve bilişsel erişimleri dahilinde kalan bir şeye içe dönük olarak sıfır ya da az ilgi gösterme gibi bir beceriye sahip olduğuna işaret eder. Zaten düzenleyici ipuçlarının, bireyin bilişsel erişimi dahilinde kalması gerekir. Mesele, öyle sanıyorum ki, bireyin herhangi

bir anda hikâyenin örgüsüne ilgi gösteriyormuş gibi yapması değil, kendisini o düzen içine öylesine yerleştirip ayarlamasıdır. Böylelikle, herhangi bir kavşakta, eğer gerekirse, dikkat dağıtıcı bir şey ortaya çıksa dahi, gizli işaretleri saklanma kanalına taşıması gerekse dahi, o sıradaki resmî meşgalesine düzgün bir şekilde devam edebiliyor olmasıdır. Önceden sezilen ya da sezilemeyen kesintiler yelpazesiyle başa çıkmayı ve bu esnada bu kesintilere görünürde asgari ilgi göstermeyi gerektiren bu kabiliyet, "deneyimle" geliştiği görülen *etkileşim beceris*inin temel öğelerinden biridir.

10 | OYUN OLARAK BALİ HOROZ DÖVÜŞÜ

Clifford Geertz

Horoz dövüşleri (*tetadjen; sabungan*) yaklaşık dört buçuk metrekarelik bir ringde yapılır. Genellikle akşamüstü geç saatlerde başlar ve günbatımına kadar üç dört saat sürer. Bir program aşağı yukarı dokuz on ayrı maçtan (*sehet*) oluşur. Her maç genel kalıp itibariyle birbirinin tıpatıp aynısıdır: Esas maç diye bir şey yoktur, münferit maçlar arasında herhangi bir bağlantı, biçimlerinde herhangi bir fark yoktur ve her biri tek seferlik, kendine özgü bir biçimde düzenlenir. Bir dövüş sona erdikten ve duygusal kalıntılar süpürüldükten –yani, bahisler ödendikten, beddualar savrulduktan ve leşler teslim alındıktan– sonra yedi, sekiz, hatta belki bir düzine adam ellerinde birer horozla, sanki hiçbir şey olmamışçasına ringe çıkar ve ellerindeki horoz için rakip aramaya koyulur. Nadiren on dakikadan daha az ama genellikle çok daha uzun süren sıkı pazarlıkların yapıldığı bu süreç son derece dolaylı, imalı, hatta gizli kapaklı bir şekilde yürütülür. Bu sürece doğrudan katılmayanlar, olup biteni kenardan izler; katılanlar ise, mahcup bir ifadeyle, hiçbir şey olmuyormuş gibi davranmaya çalışır.

Maçın koşulları konusunda anlaşmaya varıldığında, bir umutla maça katılmış olan diğerleri telaşsız bir kayıtsızlıkla bir köşeye çekilir; seçilmiş horozlara ustura keskinliğinde, on, on üç santim uzunluğunda sivri çelik sürgü mahmuzlar (*tadji*) takılır. Bu, çoğu köyde sayıları beş-altıyı geçmeyen kişinin yapılabileceği incelikli bir iştir. Mahmuzları takan kişi aynı zamanda onları tedarik eden kişidir ve bu kişinin yardımcı olduğu horoz kazandığı takdirde, sahibi bu adamı kurbanın mahmuzlu bacağıyla ödüllendirir. Mahmuzlar, mahmuzun ayağı ile horozun bacağı etrafında uzunca bir sicim dolaştırılarak takılır. Birazdan açıklayacağım bazı nedenlerden ötürü, bu işlem her

---

"Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", şu kitapta: Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 19. s. 417-26, s. 431-6, s. 443-8'den derlenmiştir.

durumda farklı biçimde ve özellikle ağırdan alınarak yapılır. Mahmuzlarla ilgili gelenekler kapsamlıdır; sadece ay tutulduğunda ve ayın karanlıkta kaldığı zamanlarda bilenmeli, kadınların gözlerinden ırak tutulmalıdırlar, vesaire vesaire. Gerek kullanıldıkları gerekse kullanılmadıkları zaman mahmuzlara, Balililerin ritüel nesnelerine gösterdiği ilginç titizlik ve şehvetle yaklaşılır.

Mahmuzların takılmasının ardından, iki horoz, terbiyecileri tarafından (bunlar horozların sahibi olabilir de olmayabilir de) yüz yüze gelecek şekilde ringin ortasına yerleştirilir. Delinmiş bir hindistancevizi su dolu bir kovanın içine konur ve hindistancevizinin suya gömülmesi için –yaklaşık yirmi bir saniye– beklenir. Bu, maçın *tejeng* olarak bilinen ve başlangıcı ve bitişi kütükten bir davula vurularak bildirilen bölümüdür. Bu yirmi bir saniye boyunca horoz terbiyecilerinin (*pengangkeb*) horozlarını tutmasına izin verilmez. Eğer, kimi zaman olduğu üzere, hayvanlar bu süre içinde dövüşe tutuşmazsa, ringden alınırlar; tüyleri kabartılır, yolunur; kışkırtılırlar; gerekirse itilip kakılarak yeniden ringin ortasına salınırlar ve böylece süreç yeniden başlar. Bazen her iki horoz da dövüşmeyi reddeder ya da horozlardan biri sürekli kaçıp durur. Bu durumda iki horoz birlikte sazdan örülmüş bir kafesin içine konur ve bu müdahale genellikle onların nihayet kapışmasını sağlar.

Çoğu zaman, horozlar neredeyse hemen birbirlerine doğru uçarak, kanat darbeleri indirmelerin, kafa tokuşturmaların, ayak çelmelerin gırla gittiği, hayvanlara özgü o saf, o mutlak kızgınlıkla harmanlanmış ve nefretin neredeyse soyut, platonik ifadesini bulduğu, kendince son derece güzel bir kavgaya tutuşurlar. Birinden biri göz açıp kapayınca kadar mahmuzuyla rakibine sıkı bir darbe vurup işi bitirir. Darbeyi indiren horozun terbiyecisi karşı darbe almaması için onu derhal ringin dışına alır. Bunu yapmadığı takdirde maçın, iki horozun nihayetinde birbirlerini lime lime edeceği ölümcül bir kavgaya dönüşmesi olasıdır. Örneğin, sık sık mahmuz kurbanın gövdesine takılır ve bu durumda saldırganın yaşamı artık yaralı kurbanın insafına kalmıştır.

Horoz terbiyecileri kuşlarını yeniden ellerine aldığında, hindistancevizi üç kez suya batırılıp çıkarılmıştır; bundan sonra darbeyi vuran horozun, hindistancevizinin suya bir kez batırılması süresince, ringin çevresinde aylak aylak dolaşarak sağlam olduğunu kanıtlaması gerekir. Bundan sonra hindistancevizi iki kez daha suya batırılır ve dövüş yeniden başlar.

İki dakikadan biraz daha fazla süren bu ara sırasında yaralı

horozun terbiyecisi, tıpkı yara bere içindeki boksörü toparlamaya çalışan antrenör gibi, onu zafer için son bir umutsuz çabaya hazırlamak üzere vargücüyle horozuyla ilgilenir. Gagasını açar, ağzının içine üfler; hayvanın kafasını olduğu gibi ağzının içine alır, emer ve üfler; tüylerini kabartır; yaralarına çeşitli merhemler sürer; horozun içinde bir yerlerde saklı kalmış savaşçı ruhun son zerresini harekete geçirmek için aklına ne geliyorsa yapar. Hayvanı ringe geri salma zamanı geldiğinde, terbiyeci tepeden tırnağa horoz kanına bulanmıştır ama, her bahisli dövüşte olduğu gibi, iyi bir terbiyeci ağırlığınca altın değerindedir. Bazılarının ölüyü bile dirilttiğini söyleyebiliriz, en azından maçın ikinci ya da son raunduna kadar ayakta tutmayı başarabilirler.

Nihai sonuca ulaşılan bir dövüşte (eğer böyle bir dövüş gerçekleştirilebilirse; yaralı horoz bazen terbiyecisinin ellerinde ya da ringe yeniden konulur konulmaz can verir), ilk darbeyi vuran horoz, genellikle zayıflamış rakibine can alıcı darbeyi vurmaya hazırlanır. Ancak kaçınılmaz sonuçtan henüz uzaktır, çünkü eğer bir horoz yürüyebiliyorsa dövüşebilir, dövüşebiliyorsa öldürebilir demektir; önemli olan ilk önce hangi horozun öleceğidir. Eğer yaralı horoz ötekini mahmuzlayıp düşürebilirse, bir saniye sonra kendisi ölse dahi maçın resmî galibi sayılır.

Bütün bu melodramı –bedenlerini hayvanların hareketlerine uydurarak kinestetik bir duygudaşlıkla hareket ettiren, şampiyonlarını ses çıkarmadan, el kol hareketleriyle cesaretlendiren, birbirine sımsıkı yapışmış kalabalığın ringin çevresinde neredeyse sus pus olarak karşılaşmayı izlediği, omuzlarını oynatarak, başlarını sağa sola çevirerek, horoz öldürücü mahmuzlarıyla hızla ringin bir yanına doğru koştuğunda kitle halinde geriye çekilmelerin (bazen seyircilerin kendilerini dövüşe fazla kaptırmaları yüzünden kör oldukları veya parmaklarının kesildiği söylenir), horozun diğer tarafa seğirttiği görüldüğünde kitle halinde galeyana gelmelerin bolca yaşandığı– en ince ayrıntısına kadar düşünülmüş fevkalade özenli bir kurallar bütünü çevreler.

Horozlara ve horoz dövüşüne dair zamanla edinilmiş bilgilere eşlik eden bu kurallar, köylerin genel hukuki ve kültürel geleneğinin bir parçasıdır ve palmiye yapraklarına yazılmış olarak (*lontar; rontal*) kuşaktan kuşağa aktarılır. Dövüşün hakemi (*saja komong*; *djuru kambar*) –hindistancevizini ayarlayan adam– kuralların yerine getirilmesinden sorumludur ve otoritesi mutlaktır. Bir hakemin kararının, en umarsız mağluplar tarafından dahi bir kez olsun sor-

gulandığını, özel sohbetlerde bile, bir haksızlığın ona mal edildiğini yahut genel olarak hakemlerden şikayetçi olunduğunu ne gördüm, ne de duydum. Hakemliği ancak fevkalade güvenilen, sağlam ve yasaların karmaşıklığı düşünüldüğünde, ileri derecede ilim irfan sahibi vatandaşlar üstlenebilir ve aslında, insanlar horozlarını ancak böyle birinin yönettiği dövüşlere getirir. Ender olarak rastlanan hilelerin şikayet edildiği merci yine hakemdir ve sık sık rastlanan horozların neredeyse beraber can vermesi durumunda hangi horozun nalları daha önce diktiğini söyleyen de odur (eğer ikisi aynı anda ölmemişse –Balililer böyle bir sonuçtan hoşlanmasalar da– berabere kalındığı olur). Hâkime, krala, papaza ya da polise benzetilebilecek olan hakem bunların hepsidir ve dövüşün içerdiği hayvani tutku onun güvenilir yönetimi altında, yasaların sağladığı medeniyet çerçevesinde dışavurulur. Bali'de izlediğim onlarca horoz dövüşünde kurallar hakkında herhangi bir münakaşaya şahit olmadım. Daha doğrusu, horoz dalaşının dışında herhangi bir aleni dalaşma görmedim....

Balililer, karmaşık yoldan yapabilecekleri hiçbir şeyi basit yoldan yapmaz; horoz dövüşü bahisleri de bu genellemenin bir istisnası değildir.

İki tür bahis, yani *toh* vardır: Esas taraflar (*toh ketengah*) arasında geçen tek bir merkezî bahis ve ringin etrafını çevreleyen izleyicilerin kendi aralarında tutuştuğu tali bahisler (*toh kesasi*). İlki genellikle geniş kapsamlı, ikincisiyse genellikle küçük çaplıdır. İlki, horoz sahibini destekleyen bahisçilerin ittifakını gerektiren, kolektif bir niteliğe sahiptir; ikincisiyse bireyseldir, bire birdir. İlki, aralarında anlaşıp ittifak oluşturmuş olanlarla ringin ortasında sakince duran hakem tarafından ayarlanmış, tedbirli, son derece sessiz, neredeyse sinsi bir tertip meselesidir; ikincisinde yaşananlar ise, kışkırtıcı bir velvele, izleyiciye açık bahis teklifleri ve heyecanı son haddine varmış kalabalığın toplu kabulüdür. Daha da ilginci, birazdan açıkça göreceğimiz gibi, *birinci bahsin oranı her zaman bire birken ikinci bahiste oranlar hiçbir zaman bire bir değildir*. Merkezde kazanma şansı bir bölü ikiyken, çeperde bu oranın dışındadır.

Bir dizi kurallar ağıyla çevrelenmiş olan ve iki horoz sahibi üzerine tutuşulan, hakemin müfettiş, izleyicilerinse tanık yerine geçtiği merkez bahis, resmen onaylanmış olan bahistir. Her zaman nispeten geniş katılım bulan, bazen de çok büyüyen bu bahis, sadece kendi ismine düzenlendiği horoz sahibi tarafından yükseltilmez, fakat onunla birlikte dört-beş, bazen de yedi-sekiz müttefiği –akraba, hemşehri, konu-komşu, yakın arkadaşlar– tarafından yükseltilir. Bahse

katılan, özellikle de hali vakti yerinde biri değilse, önemli bir bahisçi sayılmaz, ama en azından bir hileye bulaşmadığını kanıtlamak için bile olsa, hatırı sayılır biri olması gerekir....

Balililer, merkezdeki bahsi olabildiğince geniş tutarak, dolayısıyla horozların mümkün mertebe birbirine denk ve iyi cins olmalarını, böylelikle de sonucun mümkün mertebe öngörülemez olmasını sağlayarak, ilginç, isterseniz "derin" diyelim, bir karşılaşma ortamı yaratmaya çalışır. Bunu her zaman başaramazlar. Karşılaşmaların yaklaşık yarısı önemsiz, görece sıkıcı –ödünç aldığım bir terminolojiyle, "sığ"– işlerdir. Ancak bu durum, pek çok ressamın, şairin ve oyun yazarının vasat olmasının, sanatsal çabanın derinliğe ulaşmaya çalıştığı ve sıklıkla buna yaklaştığı gerçeğini değiştirmeyeceği gibi, benim yorumuma da ters düşmez. Sanatsal tekniğin görüntüsü aslında kesindir: Merkez bahis "ilginç", "derin" karşılaşmalar yaratmak için bir araç, bir alettir; bu karşılaşmaları ilginç, büyüleyici kılan temel neden değildir. Böylesi maçların neden ilginç, hatta Balililerin gözünde özellikle merak uyandırıcı olduğu sorusu, bizi, biçimsel kaygılardan uzaklaştırıp, daha geniş sosyolojik ve sosyo-psikolojik ilgi alanlarına taşır; oyunlarda "derinliğin" ne anlama geldiğine dair salt ekonomik olmayan bir fikre götürür.

Ortaya konulan para miktarının büyük olduğu "derin" dövüşlerde, riske atılan maddi kazançtan çok daha fazlasıdır: yani itibar, onur, şeref, saygı; tek kelimeyle ifade etmek gerekirse, Bali'de son derece derin anlamlarla yüklü bir kelime olan statü. Statü (iflas etmiş az sayıdaki tiryaki kumarbaz örneği bir yana bırakılırsa) sadece simgesel olarak tehlikeye düşmüştür, çünkü kimsenin statüsü aslında bir horoz dövüşünün neticesiyle değişmez; sadece ve dolayısıyla anlık olarak pekişir ya da aşağılanır. Ancak, dolaylı olarak edilen bir hakaretten daha zevklisini ya da dolaylı olarak uğranılan bir hakaretten daha acısını tanımayan Balililer için –özellikle de görünüşe kanmayan yakınlarının gözleri önünde– değer biçen böylesi bir dram yaşamak gerçekten de "derin"dir.

Ancak, bu, paranın önemsenmediği ya da Balililer için on beş rupi kaybetmekle beş yüz rupi kaybetmenin aynı şey olduğu anlamına gelmez. Söylediklerimden böyle bir sonuç çıkarmak saçma olur. Çünkü para, maddiyatı önemsemediği söylenemeyecek bu toplumda önemlidir ve hatta öyle önemlidir ki, bir kimse ne kadar çok parayı riske atarsa, onuru, huzuru, serinkanlılığı, erkekliği gibi pek çok şeyi de o ölçüde riske atmış olur ve risk almak, anlık da olsa, herkesin gözü önünde yapılır. "Derin" horoz dövüşlerinde horoz sahibi

ve ortakları; ve ileride göreceğimiz gibi, daha az miktarda fakat gayet somut olarak dışarıdaki taraftarları da, ortaya statülerine uygun oranda bir para koymuştur.

Kaybetmenin yol açtığı zarar bahsin daha yüksek olduğu seviyelerde daha fazladır, *çünkü* bu tür bahislere girmek, bir insanın kamusal kimliğini dolaylı yoldan ya da mecazen, horozu aracılığıyla riske atması demektir. Bu, bir Bentham yanlısının gözünde, sadece böyle bir girişimin akıldışılığını daha da ileri götürmek anlamına gelse de, bir Balilinin gözünde, her şeyin anlamlılığını artırır. Ayrıca (Bentham'dan çok Weber'i izleyerek) hayata anlam yükleme insan varlığının belli başlı ve öncelikli amacı olduğundan, bu amaca erişmek, içerdiği ekonomik maliyetleri karşılamaya yeter de artar bile....

"Statüyü kumara yatırmak" ile daha "derin" dövüşler arasındaki kademeli bağıntı ve tam tersine, "parayla kumar oynamak" ile daha yüzeysel dövüşler arasındaki kademeli bağıntı aslında oldukça yaygındır. Bizzat bahisçiler kendi aralarında bu tür bir toplumsal-ahlaki hiyerarşi kurar. Daha önce belirttiğim gibi, horoz dövüşlerinin çoğunda, hatta alanın hemen bitişiğinde, imtiyaz sahipleri tarafından düzenlenen ve zekâ gerektirmeyen, tamamen şansa dayalı kumar oyunları (rulet, barbut, para döndürme, bul-karayı-al-parayı) tezgahlanmaktadır. Bu oyunları, sadece, horoz dövüşüne katılmayan (ya da henüz katılmayan) kadınlar, çocuklar, yeniyetmeler ve diğer insanlar –aşırı fakir, toplumsal olarak hakir görülen ya da nevi şahsına münhasır kişiler– oynar; elbette meteliğine. Horoz dövüştüren adamlar bunların yakınından geçmeye bile utanır. Sıralamada, bu insanların az üstünde, horoz dövüşüne katılmamalarına rağmen, daha küçük çaplı karşılaşmalar üzerine bahis oynayanlar yer alır. Ardından, küçük ya da fırsat buldukça orta çaplı karşılaşmalarda horoz dövüştüren, ancak zaman zaman bahislerine katılsalar da büyük karşılaşmalara katılma statüsünde olmayanlar gelir. Son olarak, cemaatin esas üyeleri, yerel hayatı biçimlendiren, daha kapsamlı karşılaşmalarda horoz dövüştüren ve bahse katılan vatandaşlar gelir. Herkesin dikkat kesildiği bu toplulukların odak noktasında yer alan[1] bu adamlar, toplumu yönettikleri ve tanımladıkları gibi, genellikle sporu da yönetir ve tanımlar. Balili bir erkek, neredeyse huşuyla, "gerçek horoz dövüşçüsünden", *bebatoh*'tan ("bahisçi") veya *djuru kurung*'dan ("kafesçi") söz ettiğinde, kastettiği, bul-karayı-al-parayı

[1] Bkz. Erving Goffman, *Encounters: Two Studies in Sociology of Interaction.* Indianapolis: Bobbs-Merrill, s. 9-10.

oyunlarının mantığını horoz dövüşlerinin oldukça farklı, uygunsuz bağlamına taşıyan, kumar heveslisi sefiller ve açgözlü beleşçiler değil, yukarıda tarif edilen kişilerdir. Böylesi bir adam için, bir horoz dövüşünde olup bitenler, bir kumar makinesinin ahmak, mekanik kolundan çok, Bali dilinde "hırsız" ya da *affaire d'honneur* (namus meselesi) gibi yan anlamları olan *potet*'e yakın bir şeydir; her ne kadar Balililerin pratik fantezi yeteneği sayesinde, akan kan gerçekten değil, mecazen insan kanı olsa da.

Dolayısıyla, Bali horoz dövüşünü "derin" yapan şey paranın kendisi değil, paranın neye –ne kadar çok konursa o oranda– yol açtığıdır: Para, Balililere özgü statü hiyerarşisini horoz dövüşünün bünyesine taşır. Bu, psikolojik açıdan, erkek benliğinin ideal/şeytani, biraz da narsist, Ezopçu bir temsili; sosyolojik açıdan ise, denetlenen, bastırılmış, törensel, ama hepsi tarafından derinden hissedilen benliklerin gündelik hayattaki etkileşiminin kurduğu karmaşık gerilim alanlarının yine Ezopçu bir temsilidir. Horozlar, sahiplerinin kişiliklerinin vekilleri, onların psişik anlamda hayvani aynaları olabilir; ama horoz dövüşü içinde kendini bu dövüşe adamışların yaşadığı, kesişen, üst üste binen, birbirlerine sıkı sıkıya yapışmış kesimleri –köyler, hısım-akraba grupları, sulama işini yürüten dernekler, tapınak cemaatleri, "kastlar"– sarıp sarmalayan bir sistemin, yani toplumsal matrisin bir canlandırmasıdır; ya da daha kesin olarak söylemek gerekirse, özellikle o hale getirilmesidir. Bu sistemi onamak, savunmak, kutlamak, doğrulamak ya da sadece tadını çıkarmak (ancak, Bali'deki toplumsal katmanlaşma sıkı sıkıya belirlenmiş olduğundan itibar elde etmeye çalışmak değil) toplumun olduğu kadar, horoz dövüşünün de esas itici gücüdür; kesilmiş penisler, kurban edip kan dökmeler, paranın değiş tokuşu bir yana. Görünüşte bir tür eğlence ve spor olan bu toplumsal faaliyet, Erving Goffman'ın ifadesiyle söyleyecek olursak "statünün kan gölü"dür.[2]....

"Şiir hiçbir şeyin olmasını sağlamaz," der Auden, Yeats'e yaktığı ağıtta, "kendi sözünün vadisinde yaşar gider... bir oluş biçimi, bir ağızdır." Benzer bir konuşma dilinde söyleyecek olursak, horoz dövüşü de herhangi bir şeyin olmasını sağlamaz. Erkekler günbegün, kazandıklarında tecrübeleriyle övünerek, kaybettiklerindeyse birazcık daha açık bir biçimde ezilip büzülerek, mecazen birbirlerini aşağılamaya ve yine mecazen bir diğeri tarafından aşağılanmaya devam ederler. *Ama kimsenin toplumsal statüsü gerçekten değişmez.* Horoz

---

[2] Goffman, *Encounters*, s. 78.

dövüşleri kazanarak toplumsal statü merdiveninde yükselemezsiniz; bir birey olarak hiç mi hiç yükselemezsiniz. Ne de bu yolla daha aşağılara inebilirsiniz. Bütün yapabileceğiniz, bu merdivenin estetik bir sureti aracılığıyla, bir ayna gibi, gerçekte var olmayan bir hareketliliği yansıtan bir statü sıçraması aracılığıyla, yaşanan şiddetli ve anlık hareketin kurmaca hissinin tadını çıkarmak ya da acısını çekip bu acıya katlanmaktır.

Horoz dövüşü de bütün sanat biçimleri gibi –neticede bir sanat olduğu için onunla ilgileniyoruz– sıradan, gündelik deneyimi, pratik sonuçları ortadan kaldırılmış ya da salt görüntü seviyesine indirgenmiş (ya da, dilerseniz, yükseltilmiş) eylemler ve nesneler aracılığıyla sunarak anlaşılır hale getirir; görüntü seviyesinde bu eylem ve nesnelerin anlamları daha güçlü biçimde dile getirilip daha kesin bir biçimde algılanır. Horoz dövüşü sadece horozlar için "gerçekten gerçektir"; kimseyi öldürmez, iğdiş etmez, hayvan konumuna indirgemez, insanlar arasındaki hiyerarşik ilişkileri değiştirmez ya da hiyerarşiyi yeniden biçimlendirmez; gelir dağılımını da anlamlı biçimde yeniden düzenlemez. Yaptığı, farklı mizaçlara ve farklı örflere sahip insanlara, *Kral Lear* ya da *Suç ve Ceza*'nın yaptığıdır; belli temaları –ölüm, erkeklik, öfke, gurur, kayıp, lütuf, değişim– yakalar, onları hepsini kapsayan bir yapının içinde yeniden düzene sokar, esas doğalarının belli bir yönünü öne çıkararak bir kabartma gibi sunar. Üzerlerine bir yapı inşa eder, onları tarihsel olarak bu yapıyı değerlendirebilecek konumda olanların gözünde anlamlı, görülebilir, dokunulabilir, yakalanabilir ve düşünsel olarak "gerçek" kılar. Bir görüntü, bir kurgu, bir model, bir mecazdır horoz dövüşü; bir ifade aracıdır; işlevi ne toplumsal tutkuları yatıştırmak, ne de alevlendirmektir; her ne kadar ateşle oynadığı için ikisini de biraz olsun yapıyor olsa da. İşlevi, toplumsal tutkuları bir tüy, kan, kalabalık ve para ortamında sergilemektir.

Gerçekte var olduklarını iddia edebileceğimizi sanmadığımız şeylerin –resimlerin, kitapların, ezgilerin, oyunların– niteliklerini nasıl olup da algıladığımız sorusu, son yıllarda estetik kuramın ana gündem maddesini oluşturmaktadır. Ne sanatçının kendisine ait olan ve olmaya devam eden duyguları, ne de izleyicinin kendine ait olan ve olmaya devam eden duyguları, bir resmin kışkırtıcılığını ya da bir diğerinin yarattığı huzur duygusunu açıklayabilir. Ses akortlarına görkem, zekâ, çaresizlik, coşku; taş bloklara hafiflik, enerji, şiddet, akıcılık atfederiz. Romanların gücü, binaların belagatı, oyunların ivmesi, balerinlerin ahengi olduğu söylenir. Bu eksantrik yüklem diya-

rında, horoz dövüşünün en mükemmel örnekleri için "tedirgin edici" demek yanlış olmaz, sadece, bunu söylerken, pratikteki sonucunu göz ardı ettiğim için, bir biçimde kafa karıştırıcıdır.

Bu tedirgin edicilik, dövüşün üç özelliğinin "her nasılsa" bir araya gelmesinden kaynaklanır: tiyatro olarak şekli, mecazî içeriği ve içinde yer aldığı toplumsal bağlam. Toplumsal tabana karşı kültürel bir figür olarak dövüş, aynı anda hayvani nefretin sarsıcı yükselişi, simgesel benliklerin sahte bir savaşı ve toplumsal statü gerilimlerinin biçimsel canlandırmasıdır ve estetik gücü, bu farklı gerçeklikleri bir arada olmaya zorlama yetisinde yatar. Tedirgin edici olmasının nedeni yarattığı maddi etkiler değildir (birtakım etkilere sahiptir, ama önemli sayılmaz bunlar); tedirgin edici olmasının nedeni gururu şahsiyete, şahsiyeti horoza ve horozları da yıkıma ekleyerek, Balili olma deneyiminin normal koşullar altında son derece karanlıkta kalan bir yüzünü imgesel olarak gözler önüne sermesidir. Oldukça manasız ve tekdüze olan, çırpılan kanatların ve birbirine çarpan bacakların şamatasından oluşan bu gösteriye bir ciddiyet hissinin aktarılma süreci, horoz dövüşünün, katılımcıların ve izleyicilerin yaşantılarındaki tedirgin edici bir şeylerin ya da daha kötüsü, bu kişilerin ne olduklarının bir dışavurumu olarak yorumlanmasından etkilenir.

Bir tiyatro biçimi olarak dövüş, var olmak zorunda olmadığı anlaşılana kadar fazla göze batmayan bir özellik gösterir: kökünden atomcu bir yapı. Her karşılaşma başlı başına bir dünya, biçimin parçacıklar halinde patlamasıdır. Burada çöpçatanlık vardır, bahse girme vardır, kavga vardır, kesin zafer ya da kesin yenilgi bağlamında sonuç vardır ve paranın, alelacele, utanç içinde elden ele geçirilişi vardır. Kaybeden avutulmaz. Halk ondan uzaklaşır, sanki bakışları kaybedenin etrafından dolaşır; bir hiçliğe anlık inişini içine sindirmesi, yüzünü yenilemesi, yarasız ve dokunulmamış olarak kavgaya geri dönmesi için onu yalnız bırakırlar. Aynı biçimde kazananlar da tebrik edilmez, olaylar tekrar tekrar anlatılmaz; bir karşılaşma bittiğinde kalabalığın dikkati, geriye dönüp bakılmaksızın, doğrudan bir sonraki karşılaşmaya yönelir. Deneyimin gölgesi, kuşkusuz dövüşün taraflarını, hatta belki derin bir dövüşe tanıklık etmiş bazı kişileri takip edecektir, tıpkı bizim, iyi oynanmış güçlü bir oyun seyrettikten sonra tiyatroyu terk ederken hissettiklerimiz gibi. Ancak, bu da olsa olsa şematik bir hatıraya –dağılıp giden bir parlaklığa veya soyut bir ürpermeye– dönüşerek soluklaşır; hatta, genellikle bu kadarı bile hissedilmez. Herhangi bir ifade biçimi yalnızca kendi şimdiki zamanında –kendisinin yarattığı bir şimdide– yaşar. Ancak burada,

şimdiki zaman, bazılarının diğerlerinden daha parlak, ama hepsinin birbirinden kopuk olduğu bir hatıralar zinciri olarak, estetik parçacıklar olarak hizmet etme görevi yüklenmiştir. Horoz dövüşü her ne söylerse söylesin, bunu anlık hamlelerle, fışkıran kanla söyler....

Horoz dövüşünün yapısının bir boyutu olan zamansal yön eksikliği, onun genel toplumsal hayatın tipik bir parçası olarak görülmesine yol açıyorsa, diğer bir boyutu, yani, kör, kafa kafaya (veya mahmuz mahmuza) saldırganlığı, onun bu hayatın tersi, çelişkisi, hatta yıkımı olarak görülmesine yol açar. Balililer gündelik hayatlarında, işler normal seyrindeyken açıktan açığa çatışmadan, takıntılı denilecek bir biçimde sakınırlar. Dolaylı, sakıngan, boyun eğdirilmiş, denetlenmiş, hilekârlığın ve gerçeği gizlemenin ustası –kendi deyimleriyle *alus*, yani "terbiyeli", "mülayim" olan– bu insanlar, vazgeçebilecekleri bir şeyle nadiren yüzleşir, savuşturabilecekleri durumlara nadiren direnirler. Ancak, horoz dövüşü söz konusu olduğunda, içgüdüsel acımasızlığın çılgın patlamalarıyla bezenmiş, vahşi ve öldürücü bir görüntü sergilerler. Gloucester'in gözlerinin kör edilişinden bahsederken Frye'nin kullandığı cümleyi uyarlayarak ifade edecek olursak, Balililerin yapmayı çok fazla istemedikleri halde yaşamın gereğinin etkili bir şekilde yerine getirilişi, gerçekte sahip oldukları yaşamın bir numunesi bağlamına yerleştirilir. Çünkü bağlam, bu canlandırmanın, apaçık bir betimleme olmasa dahi, her şeye rağmen atıl bir imgeden öte bir şey olmasını gerektirir ve dövüşün tedirgin ediciliği –gerçekte bu işten adamakıllı zevk alan patronların değil (ya da ille de onların değil)– tam da bu noktada ortaya çıkar. Horoz dövüşü ringindeki kıyım, insanlar arasında olan bitenin bire bir tasviri değil, daha da beteri, belli bir bakış açısından nasıl olduklarının hayalî bir ifadesidir.

Bu bakış açısı, elbette, toplumsal katmanlaşmaya dayanır. Daha önce gördüğümüz gibi, horoz dövüşünün en güçlü anlatımı toplumsal statü ilişkilerine dairdir ve zorunlu olarak anlattığı şey sınıfsal ilişkilerdir. Bu ilişkiler hakkında anlattığı şey de, bunların ölümkalım meselesi olduklarıdır. İtibar, Bali'de her köşede –köyde, ailede, ekonomide, devlette– açıkça görülen son derece derin, ciddi bir iştir. Polinezya'ya özgü sınıflandırma ile Hindu kastlarının garip bir karışımı olan bu onur hiyerarşisi, toplumun ahlaki omurgasını oluşturur. Ancak, bu hiyerarşinin zeminini oluşturan duyguların gerçek halleriyle ortaya çıktığı tek yer horoz dövüşleridir. Herhangi başka bir yerde görgü kuralları buğusu ile sarmalanmış, kalın bir örtmece ve tören, jest ve ima bulutuyla perdelenmiş olan duyguların burada

saklanması bir yana, onları en etkileyici biçimde ortaya çıkaran incecik bir hayvan maskesinin ardından ifade edilirler. Huzur kadar kıskançlık da, lütuf kadar haset de, zarafet kadar vahşet de Bali'nin bir parçasıdır; ancak horoz dövüşü olmadan Balililer bunları bu denli kesin olarak kavrayamayacaktır; bu da, horoz dövüşüne neden bu kadar değer verdiklerini açıklar.

Herhangi bir ifade biçimi, içinde yer aldığı anlambilimsel bağlam düzenini, bazı şeylere geleneksel olarak atfedilmiş özelliklerin diğerlerine alışılmadık biçimde atfedilmesine yol açacak biçimde bozarak iş görür (eğer iş görebilecekse). Stevens'ın yaptığı gibi rüzgâra sakat demek, Schoenberg'in yaptığı gibi ses tonunu düzeltmek ve ses rengini değiştirmek ya da bizim örneğimize daha yakın bir örnek olarak, bir sanat eleştirmenini, Hogarth'ın yaptığı gibi sefih bir ayı olarak tanımlamak kavramsal iletişim tellerini birbirine karıştırmak demektir; nesneler ve özellikleri arasındaki kurulu bağlantılar değiştirilir ve olgular –güz mevsimi, ezgisel biçim ya da kültür gazeteciliği– normalde başka kavramlara işaret eden göndergelerin kılığına bürünür. Benzer biçimde, horozların çarpışmasını statülerin toplumu ayrıştırıcı niteliğiyle bağlantılandırmak –ve bağlantılandırmak ve bağlantılandırmak– horozlara dair algıları statülere ilişkin algılara aktarmaya bir çağrıdır; bu aktarımın kendisi aynı anda hem bir tasvir, hem de bir yargıdır. (Mantıksal olarak, bu aktarım elbette aksi yönde de yapılabilir; ancak, pek çoğumuz gibi Balililer de horozları anlamaya çalışmaktansa, insanları anlamaya çalışmayı tercih eder.)

Horoz dövüşünü hayatın sıradan akışından koparıp çıkartan, gündelik işler dünyasından ayırıp yükselten ve onu geniş bir önem halesiyle çevreleyen, onun, işlevselci sosyolojinin öne sürebileceği gibi, statü ayırımlarını pekiştirmesi değil (böylesi bir pekiştirme, bu tür ayırımlar talep eden bir toplum için pek gerekli değildir), insanları sabit bir hiyerarşiye yerleştirerek kolektif varlığın önemli bir kısmını bu sınıflandırma etrafında örgütleme meselesine toplumüstü bir yorum getirmesidir. İşlevi, eğer bunu bir işlev olarak adlandırmak istiyorsanız, yorumlamaktır: Bu, Balili olma deneyiminin Balililer tarafından yorumlanma biçimi, kendilerine kendilerini anlattıkları bir hikâyedir....

KÜLTÜRE WEBERCİ YAKLAŞIM

- Michael Walzer, *Püritenlik ve Devrimci İdeoloji*
- Jesse R. Pitts, *Fransız Katolikliği ve Seküler Lütuf*

11 PÜRİTENLİK VE DEVRİMCİ İDEOLOJİ

Michael Walzer

İnsanlık tarihinde çatışma politikası ve iktidar mücadelesi, hizip, entrika ve açık savaş muhtemelen evrensel olgulardır. Ama aynı şeyi parti örgütlenmesi ve yöntemli eylem, muhalefet ve reform, radikal ideoloji ve devrim için söylemek pek mümkün değil. Reform ve devrimler tarihi örneğin siyasi düzenin kendisiyle veya iktidar mücadelesiyle karşılaştırıldığında nispeten kısadır. Yürürlükte olan bir sisteme ilişkin münferit değerlendirmeler; hoşnutsuzluğun ve beklentilerin belli bir program çerçevesinde ifade edilmesi; kendilerini siyasi eylemin sürdürülmesine adamış insanların örgütlenmesi: Bu üç özelliğin sadece modern, yani ortaçağ sonrası siyaset dünyasına özgü olduğunu söylemek yerinde olacaktır....

Özel olarak belirlenmiş ve örgütlenmiş insan kümelerinden kurulu bir düzeni yıkarak ve toplumu tanrı kelâmına ya da yoldaşlarının planlarına uygun bir şekilde yeniden inşa ederek siyaset dünyasında yaratıcı bir rol oynanabileceği fikri, Machiavelli'nin, Luther'in veya Bodin'in aklına hiç mi hiç gelmemiştir. Her üç yazar da, bir devletin kurucusunu mutlaka bir hükümdar imgesi üzerinden tarif etmiştir; hükümdar ister bir maceraperest, ister Hıristiyan bir yönetici, ister konumunu ailesinden miras almış bir bürokrat olsun, Hükümdar dışındaki herkes tebaa olduğu için siyasi açıdan edilgen olmaya ve edilgen kalmaya yazgılıdır....

Siyasi düşünce içinde vurguyu hükümdardan azize (ya da bir azizler grubuna) ilk kez kaydıran ve böylelikle bağımsız siyasal eylem için ilk kez kuramsal bir açıklama zemini inşa edenler Kalvencilerdi.

Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965. Yayımcının izniyle Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, adlı kitabın aşağıdaki sayfalarından derlenmiştir: 1-2, 27-9, 57-9, 63, 66, 92-4, 97-101, 103-4, 107-13.

Kalvencilerin, azizler için söylediğini, insanlar daha sonra yurttaş figürü için söyleyecekti: Her iki nitelemenin ardında, aynı yurttaşlık erdemi, aynı disiplin ve görev anlayışı yatar. Aziz ve yurttaş birlikte, bireyin (ya da kutsiyeti ve erdemi kanıtlanmış bireyler arasından *seçilmiş* grupların) siyasi düzenle yeni bir biçimde bütünleşmesini gündeme getirirler; bu bütünleşme, vicdana dayalı ve kesintisiz emeği kapsayan yepyeni bir siyaseti temel alır. Bu, dünyevi etkinliklere dair Kalvenci kuramın kuşkusuz en önemli neticesidir ve din temelli dünyeviliğin siyasi düzene aşılanışından zamansal olarak önce gelmektedir. Azizlerin –Cenevreli, Fransız Protestan (Huguenot), Felemenk, İskoç ve Püriten– gayretkeş eylemciliği, siyasetin emeğe dönüşmesinin bir nişanıdır, ayrıca, emeğe yön veren olağanüstü bir bilinci ilk defa ortaya çıkarmıştır....

İnsanın Tanrı'dan sürekli ve kaçınılmaz olarak yabancılaşması Calvin siyasetinin başlangıç noktasıdır. Luther'den farklı olarak, uzlaşmanın mümkün olacağına inanmamış, daha çok, Âdem'le Havva'nın cennetten kovuluşunun tali etkileriyle başa çıkmaya çalışmıştır. İnsanın yabancılaşmasının toplumsal etkilerini ele almış ve toplumsal bir şifa arayışına girmiştir. Korku içinde yaşamanın ve tedirginliğin, güvensizliğin ve savaşın, sadece Tanrı'dan değil, aynı zamanda yoldaşlarıyla istikrarlı ve anlamlı bir birliktelikten de kopmuş günahkâr insanların en belirgin ortak deneyimi olduğu fikrine varmıştır; bunlar ağırlıklı olarak on altıncı yüzyılda yaşamış Avrupalıların ortak deneyimiydi. Calvin, cennetten kovuluşa dair eski öğretiyi, çağdaşlarına etraflarındaki dünyayı anlatmak için kullandı. Ayrıca, çağdaş yaşamın uyandırdığı dehşetin siyaseten denetlenebileceğine sıkı sıkıya inandığından, aktivist ve kilise yanlısı bir siyasetçi oldu....

Calvin, yoldaşlarından bu eyleme canı gönülden katılmalarını talep etti. Onlar da herhalde aynı huzursuzluk ve yabancılaşma duygularını paylaştığından, toplumu ve inancı yeniden inşa etme işine katılmak zorunda hissettiler kendilerini. Calvin'in bu talebi, tarihsel süreçte ideolojiyi yeni bir öğe haline getirdi. Başlangıçta sadece krala yönelik olsa da, her insanın (ya da en azından her azizin) süreç içinde kutsal dava adına payına düşeni yapmaya çağrıldığı kademeli bir açılım başlatıldı. Richard Hook'un deyişiyle, "yetkiyi bu şekilde devralış," Calvin'in, tüm ortaçağ yazarlarının yaptığı gibi bir ahlak kralı değil, Tanrı'nın aracı olmaya hazır bir insan, *herhangi bir insan* arıyor olması sayesinde gerçekleşebildi....

İnsandan ziyade Tanrı'ya itaat edilmesi gerektiği fikri, siyasi düşünce tarihinin muhtemelen en bilindik klişesidir. Diğer pek çok

klişe gibi bu fikir de, ne kesin tanımlar ne de tarif edilmiş bir eylem programı barındırır. Tanrı'ya itaat, Tanrı adına konuştuklarını iddia eden yerleşik dünyevi otoritelere boyun eğmeyi gerektirebilir; aynı zamanda, iktidar sahiplerine meydan okuyan vicdan sahibi bireyin kendiliğinden ortaya çıkan kahramanlığını tarif etmeye de yarayabilir. Kesin olan tek şey, ahlaki kuralın vicdana seslendiği ve vicdanın, otoriter bir kiliseye mecbur olmadıkça, kural tanımadığıdır....

İlk Protestanlar, ilk Noel'in coşkusunu ruhlarında yeniden yaşadılar. Onlar için Tanrı'ya itaat, yalnızca edilgen bir direniş göstermek ve çabucak şehit düşmek ya da anavatanlarından kopup gitmek ve bezdirici bir sürgün hayatı yaşamak anlamına geliyordu. Bunların her ikisi de –gurbetlik ve şehitlik– zulme karşı gösterilen bireysel tepkilerdi....

Tanrı'nın egemen iktidarı kuramından Kalvencilerin çıkardığı sonuç bu değildi. İlahi iradenin siyasal bir gerçeklik olarak vücut bulması şöyle bir temel belirsizlik barındırıyordu: İlahi irade aynı zamanda fiilen isyan halindeki herhangi bir insan grubu içinde de faal olmalı, hükümetin kurumlarında olduğu kadar, devrimci örgütlerde de kendini gösterebilmeliydi. Hem zaten Kalvenci azizler kendilerinin bu iradenin araçları olduğunu bilmiyor muydu? Tanrı onları ilahi iradenin bir parçası olan vicdanla işaretlemişti. Vicdan, azizin kendisini siyaseten edilgen olmaktan kurtarmasının teminatı; başarı ise, her ne yaparsa yapsın, onu haklı çıkaran ilahi bir işaret olacaktı....

Calvin'in intikamcı bir İlahi İradeye başvurması, bir eylem planı olmaktan çok zorba hükümdarlara yönelik lafta kalan bir uyarıydı elbette, ancak bu fikrin ima ettiği tuhaf bir şeyler vardı. Tanrı bazen "prensler duysunlar ve korksunlar" diye insanların arasından "ilahi kurtarıcılar", "halk adına intikam alacak kişiler" çıkarır diye yazmıştı Calvin. Bu gibi kişilerin, ne zaman ortaya çıkarlarsa çıksınlar, Tanrı'nın verdiği "meşru bir görevleri" vardı; "cennetten çıkma bir yetkiyle donanmış olarak, üstün bir iktdardan güç alarak aşağı iktidarları cezalandırırlardı...."[1] Bununla birlikte, meşruiyetleri ancak başarılı olup olmadıkları üzerinden kestirilebilirdi. Calvin, böylelikle zalimi öldürmeyi kutsalık kisvesi altına sığınarak yeniden onaylamış, direnişin yasallığının en azından kısmen *post facto* olarak [her şey olup bittikten sonra] verili olduğunu kabul etmiş oluyordu.

Calvin'in yönetim içinde yer alan dinî makamlara, yani papazın ve peygamberin iktidarına dair görüşleri daha da ilginçtir. Her iki makamın da siyasal faaliyetten dışlandığı varsayılıyordu. Ancak

---

[1] *Institutes*, IV, xx, 30-1.

Kalvenciliğin, ahlaka dayalı hukuku seküler ve dinî güç kullanarak dayatma çabası, bu dışlanmış olma halinin doğasını değiştirdi. Ahlaki sansür de dinî makamın görevleri arasında yer alıyordu; kralların resuller ve ruhban tarafından uyarılmasının siyasi bir mesele olduğunu anlamak hiç de zor değildi.[2]

> Resuller ve öğreticiler dünyaya neden gönderilmiştir? Dünyayı düzene sokabilsinler diye: Kendilerini dinleyenleri kayırmaları için değil; *gerektiğinde*, onları uyarmaları, ayrıca doğru yoldan ayrıldıklarında, gerekirse insanları tehditle yola getirsinler diye.... resuller ve öğreticiler ilahi hakikatin silahını kuşandığında, cesaretlerini toplayıp krallara ve milletlere yürekli bir şekilde meydan okuyabilirler.

Hükümdarlara riayet edilmelidir ama bazı azizlerin, kötülük yapan hükümdarların kulağını çekmek gibi özel görevleri vardır....

Hızlı toplumsal değişimin veya siyasi bozgunun baskısına maruz kalmış ve zulümle güdülen insanlar, kendilerini uzun bir fikrî gelenekten hızla koparıp yepyeni bir ideolojiyi şaşırtıcı bir pervasızlıkla benimseyebilir. Böylelikle, İngiltere kraliçesi I. Mary yüzünden yurtlarından sürülen Kalvenci Protestanlar, Calvin'in düşüncelerini, üstadın kendisini bile rahatsız eden bir mantıkla ve açık yüreklilikle yorumlamıştır....

Katolik Kraliçe Mary'nin tahta geçişini izleyen yıllarda, yaklaşık 800 kadar İngiliz Protestan kıta Avrupasına sürüldü. Bunlardan 100 kadarının sürgün edilme nedeni daha önceki dönemlerin sürgünlerinden farklı değildi; şu ya da bu feodal hizbin zaferi üzerine firar eden soylulardan ve onların adamlarından oluşuyorlardı. Bu soylu ailelerin genç üyelerinin büyük kısmı ancak Fransa kıyılarına kadar gidebildi ve oralarda birbiri ardı sıra entrikalar çevirmeye, birbirlerini ispiyonlamaya ve korsancılık oynamaya soyundular. Northumberland Dükünü desteklemiş, bahtsız Kraliçe Jane'e sadık kalmışlardı, isyancı Wyatt'ın Kent bölgesinden gelen yoldaşlarıydılar. Protestanlıkları, siyasetlerinin bir yan ürünüydü ve siyasetleri, ailevi ve yerel çıkarlar üzerine kuruluydu. Kendi vatanlarında dönen entrikalar yüzünden, vatanları dışına çıktıklarında ise sürgün hayatı yaşamaları nedeniyle ortak bir siyasi görüş edinemediler....

Sürgündekilerin çoğunluğu ise farklı insanlardı, gözden düşmüş feodal efendilerin zamanından ve usullerinden büyük bir uçurumla ayrılmışlardı. Kapıları İngiliz komplocularına açık, ancak İngiliz

---

[2] Calvin, *Jeremiah*, söylev 2; 1, 44.

Protestanlara göz açtırmayan bir ülke olan Fransa'da durmadılar; Güney Almanya'da ve İsviçre'de Reform hareketini benimsemiş kentlere doğru yollarına devam ettiler. Oralarda kendi kendilerini yöneten dinsel cemaatler oluşturdular, maceraperestliğe özgü casusluğun ve entrikaların yerine siyasi ve teolojik çatışmayı koydular. Sürgünlerin hemen hemen yarısı ruhban sınıfı mensubuydu....

İngiltere'de papazlar, kilise memurundan öte değildi; piskoposlarına, kilise temsilcileri meclisine ve Ulu Önder'e itaat etmekle yükümlüydüler. Siyaseten ancak özel kişi sayılıyorlardı, herhangi bir makama sahip değillerdi....

Ancak Cenevre'dekiler; "İngiliz suratlı," İngiliz yasalarına uyan diğer sürgünlerden farklı olarak, tamamen kendi mahsulleri olan küçük dinsel topluluklarının dışında bir kilisede resmî bir statüye sahip olmayı tahayyül bile edemezdi. İngilizlere hitap edebilecekleri yasal ya da kamusal bir konumları yoktu. İngiltere'yle sürgünden muhatap olmak durumunda kalınca, yeni bir makam arayışına girdiler; bunu da insan elinden çıkma yasalarda değil, ilahi kehanette buldular. Böylece, Kalvenciliğin, Fransız Protestanlarının (Huguenot) asla ilgisini çekmemiş bir yönünü yakaladılar. Cenevre'dekiler, Eski Ahit peygamberinin şahsında yeni kamusal kimliklerini buldu. Böylelikle, kendisini "Ben, Tanrı'nın gönderdiği adamım," diye tanımlayan John Knox, "bu halkı bir kez daha Tanrı'nın gerçek hizmetine çağırıyorum"[3] diyebilecekti. Kehaneti, Kalvenizmin bir *makamı* olarak tanımlamışlardı; bu makamda görev disiplini ve ilahi takdir addedilen bir konum sahibi olmak, bireysel yetersizliğin ve yozlaşmanın üstesinden gelebilecekti. Tanrı'nın temsilcileri, diye yazmıştır Knox, "insanoğlu olduklarından, doğaları gereği yalancı, tutarsız ve kibirlidirler; O'nun ebedi Dünyası, onların dillerine yerleştirdiği ve onları elçisi eylediği hakikat, istikrar ve güven üzerine kurulu olandır."[4].

Dinî makam dünyasında vicdan, siyasette oynadığına çok benzer bir rol oynamıştır: İnsanları eski bağlılıklarından kurtarmış, itaate yeni bir anlam getirmiş ve takdir yetkisi olan bir Tanrı'ya boyun eğil-

---

[3] Knox, *The Appellation from the Sentence Pronounced by Bishops and Clergy* (1558), *Works*, IV, 474.

[4] Knox, *The Copy of an Epistle* (1559), *Works*, V, 486. Ayrıca bkz. Edwin Muir, *John Knox: Portrait of a Calvinist* (Londra, 1939). Bu kitap, Knox'un modern biyografileri içinde en ilginç olanıdır; her zaman çok başarılı olmasa da, insan ile "araç" arasındaki gerilimleri psikolojik açıdan incelemeye soyunur.

mesini zorunlu kılmıştır. Knox, kıyametle ilgili kehanette bulunan resulun bu durumdan hiç de memnun olmadığı konusunda okurlarına –okurları bu konuda hâlâ mütereddit olsa bile– teminat vermiştir....

Cenevre sürgünlerinin yarattığı polemiklerde ve kehanetlerinde, bu dünyanın toptan yozlaşmakta olduğu, "insanların bilgeliği," gelenek ve hukuk, çoğunluğun kanaati giderek artan bir biçimde vurgulanır. Her dünyevi otorite aşağılanmakta, hükümdarın varlık nedenine ilişkin beşerî veya akılcı her gerekçe sorgulanmaktadır. Knox ve diğer peygamberler, evreni, "bütün konakları" yozlaşmış, amansız bir Şeytan tarafından yönetilen bir dünya, neredeyse Manici bir evren olarak betimlerler: "... bizim beklentimize ters düşse de, iblisin bu dünyanın hükümdarı ve tanrısı olarak adlandırıldığına inanmak zorundayız, çünkü o buraya var olan putperestlik sayesinde hükmetmekte ve bu şekilde onurlandırılmaktadır."[5]

Knox'un, "Tanrı'nın safında yer alan" biri olarak, insan türünün ve onun yöneticilerinin boğazlarına kadar batmış olduğu günahkârlığa ve cehalete karşı tasavvur edip savunduğu ilahi hakikat kavramı oldukça dardı. Geleneksel düşüncede, "bu dünyanın tanrıları" olarak görülen yöneticiler Knox'a göre şeytanın ta kendisi idiler. Yöneticiler, Tanrı'nın gözünden düşmüş, Cennet'ten kovulmuş adamlardı; ne idrak kabiliyetleri, ne de tabiatları ilahi bir siyasetin temelini oluşturmaya yeterliydi. "Tanrı'nın hakikatine varmak," diye yazar Knox, "ne insana doğuştan gelir, ne de ona doğal bir güç tarafından bahşedilir." Akıl, eğitim, öğrenim: Bunların hiçbiri, peygamberin "seçilmişliğin lütfuyla"[6] bulduğu hakikat bilgisine insanların ulaşmasına yetmemiştir. Hakikatın bilgisi dinî aydınlanmayla (ya da, peygamberler mistik kişiler olmadığına göre, dine adanmışlıkla) özdeşleştirilmiş oluyordu ve böyle bir kimlik aynı zamanda sınırlayıcıydı. Knox, klasik edebiyatın verebileceği "gündelik hazların" hakkını teslim etmiş; ama bu edebiyata, Tanrı'nın sözünün "sonsuz tekrarı" dışında bir değer de biçmediğinden –neredeyse coşkuyla– lanetlemiştir.[7] On altıncı yüzyılda kaleme alınmış yazıların, hatta diğer Kalvencilerin çalışmalarının da ortak özelliği olan klasik metinlere sık sık başvurma geleneği, Knox'un, Goodman'ın ve Whittingham'ın yazılarında neredeyse tümüyle ortadan kalkmıştır.

---

[5] Knox, *Faithful Admonition, Works,* III, 285. Knox'a göre Şeytan'ın etkin iktidarına dair teolojik güçlükler için bkz. takdiri ilahi üzerine yazdığı risale: *An Answer to a Great Number of Blasphemous Cavillations, Works,* V. 35-6.

[6] Knox, *Godly Letter, Works,* III, 204; *An Answer, Works,* V, 28.

[7] Knox, *A Letter of Wholesome Counsel* (1556), *Works,* IV, 135.

Knox, kadınlar aleyhine kaleme aldığı risalesinde muhtemelen mevcut elkitaplarından yararlanarak bu geleneği yeniden canlandırmış gibi olsa da, klasik öğreti hiçbir zaman savlarının kilit öğelerinden biri olmamıştır. İzlediği siyaseti de, yöneticilerin ve feodal lordların da kolayca ulaşabileceği geleneksel bilgiler üzerine kurmamıştır. Çağrısı her zaman özel bir hakikate dair olmuştur; Knox, Ruhülkudüs'ün vesayeti altında, "ebedi olanın nasihatinde zaten vazedilmiş olan" bir anlayışa sahip olmakla her zaman övünmüştür.[8]

Ne akıl ne de gelenek bu nasihatin doğruluğunun inandırıcı delili olabilir. Knox, insanların genelde eylemlerini mazur göstermek için öne sürdükleri gerekçeleri nakleder: "Bu eylemler övgüye lâyıktır, dürüst ve nezihtirler, iyi şeyler ifade ederler, babalarımızı memnun etmiştir ve dünyanın büyük bir kesiminde bu böyle olagelmiştir," der; ardından da hepsini toptan lanetler: "Böylece yozlaşmış çocuklar putperestlik yolunda atalarının izlerini sürerek yollarına devam etmiştir."[9]....

Toplumsal kınama, yargıyı mümkün kılmış, ilahi emirle dünyevi olay arasındaki bağı koparmıştır. Cenevrelilerin teolojisi kaderciliğe sıkı sıkıya bağlı kalmış olsa da, retorikleri nedeniyle tartışma zemini farklı bir alana kaymıştır. Resullerde sıkça rastlandığı üzere, Cenevrelilerin polemikçi dilleri ve kalemleri teolojik düşüncelerinden çok daha cesur ve yaratıcıydı: Resul, şeytanın gücünün etkin ve bağımsız olduğunu duyurmuştu. Böylesi bir gücü elbette ki Tanrı'nın mutlak gücü anlayışına oturtamazdı; ancak nereye savrulmuş olursa olsun, şeytan ortalarda dolaşırken Tanrı'nın iradesinin artık yeryüzünde olan bitene bakmakla yetinilerek anlaşılamayacağı da aşikârdı. Yeryüzü, Tanrı'nın yerine başka bir hükümdara biat eder olmuştu ve ilahi yasa, dünyanın iğrençlikleri olarak adlandırılabilecek durumlarla keskin bir biçimde kökünden çelişiyordu. Knox, sanki Eski Ahit'te Eyüp Kitabı hiç var olmamışçasına, teodisenin[10] en basit anlatımına geri döndü. "Günahkâr kralların Tanrı tarafından tayin edildiğini söylemek," diye yazacaktı Knox, "Tanrı'nın bizzat kendisinin günahın

---

[8] "Tanrı, her zaman, hakikatin bildirileceği kişileri ayağa kaldırır ve sana da böyle bir yer ayrılmıştır...," *First Blast of the Trumpet Against Monstrous Regiment of Women, Works,* IV, 379.

[9] Knox, *Godly Letter, Works,* III, 180.

[10] Teodise: en yüksek iyiliğin meydana gelebilmesi için kötülüğün gerekli olduğunu iddia ederek Tanrı'nın tedbirlerini haklı çıkaran felsefe —*çev. notu.*

yaratıcısı olduğunu söylemek anlamına gelir." Böylesi bir sonuca varmak imkânsızdı. Kötü insanlar hâlâ Tanrı'nın araçları, ilahi cezanın kamçıları ve akrepleri idiler, ama aynı zamanda Tanrı'nın düşmanıydılar; Knox bu buluşunu açıklamak için yeni bir gerekçe bulmuştu: "Bizi Tanrı'dan uzaklaştıracak herkes (ister kral, ister kraliçe olsun) şeytani yaradılışta olduğundan, Tanrı'nın düşmanıdır, dolayısıyla Tanrı bizden, onları düşmanımız ilan etmemizi istemektedir."[11]

Şeytan'ın iktidarının gerçekliği, Kalvencilerin azizler ile dünyaperestler arasındaki savaşa getirdikleri bildik tanıma yeni bir anlam kazandırdı: Bu savaşı son derece mübrem ve pratik bir mesele olarak tanımlamaya başladılar. Askere yazılmanın peygambere karşı bir yükümlülük olarak algılanmaya başlaması bunun bir göstergesiydi: "Komutanımız İsa ve onun düşmanı Şeytan meydan savaşı yapıyorlar. Sancaklar çekilsin ve iki taraf da ordularını toplamak için borularını çalsın. Efendimiz, hem de hiddetle, kendi askerlerini göreve çağırdı; Babil'den ayrılıp yola çıkmalarını buyurdu...."[12] Burada sözü edilen sadece savunma amaçlı bir mücadele değildi. Peygamberin dünyayı kınaması, tek başına savunmayı anlamsız kılmıştı; meşru olarak korunabilecek ne kalmıştı ki? Dönüşüm için, Şeytan'a karşı her yönden saldırmak ve yozlaşmış bir dünyada yeni bir düzen kurmak için gerekli sahne kurulmuştu....

Hükümdarlar ve asiller görevlerini gerektiği gibi yerine getirmedikleri için bundan böyle "kral ya da yasal yönetici olarak değil, ancak birey olarak muamele görecek, gerektiğinde sorgulanacak, suçlanacak, mahkûm edilecek ve Tanrı'nın yasasına göre cezalandırılacaklardı..."[13] Goodman, devrimin kilit simgesel ânını kısaca şöyle tarif ediyordu: Kralın yasal yoldan katli. Kral kendi koyduğu yasalarla değil, bambaşka bir yasaya göre yargılanacaktı; yargıçlarının kim olduğunu

---

[11] Bkz. Goodman'ın yürüttüğü tartışma *Superior Powers*, s. 110, 113 ve sonrası. "Ve itaat etmeyerek ve [tiranlara, putperestlere] direnerek Tanrı'nın emirlerine değil, Şeytan'ınkilere karşı geliyoruz." Bu ifade, Tyndale'in daha eski Protestan görüşüyle karşılaştırılmalıdır: "Bırakın, iyi ya da kötü Tanrı'nın her şeyini içimize alalım ve onun bizi yetiştirmesine ve ıslah etmesine teslim olalım...." *Works of the English Reformers: Tyndale and Frith*, hazırlayan Thomas Russel (Londra, 1851), I, s. 230-1.

[12] Knox, *The Appellation, Works*, IV, 496.

[13] Knox, *Godly Letter, Works*, III, 193. Bu satırlar *Godly Letter*'ın elyazmalarında görülmekte, ancak yayımlanmış versiyonunda yer almamaktadır. Ayrıca bkz. s. 198: "Şuna ikna olduk ki, tüm düşmanlarımızın yaptıkları şeytan işidir."

bilmeyecekti, çünkü onlar tam da kralın sade vatandaşa "dönüştürüldüğü" anda kamudan sorumlu yeni kişiler olarak ortaya çıkacaktı. Ayrıca, bu kişiler, ortaya çıktıkları andan itibaren siyasetlerini insan haklarına değil, ilahi görevlerine dayandırarak meşrulaştırma yoluna gittiler. Tıpkı peygamber gibi, devrimci de kendisini Tanrı'nın bir aracı olarak görüyordu; böylelikle de Kalvenci ideolojide, bir süreliğine geleneksel otoriteden ve alışılagelmiş süreçlerden azade bir dünyada harekete geçme olanağı sağlayan bir kimlik bulmuş oluyordu....

Knox, bir süre için halka sınırlı bir devrim programı sunmakla yetindi. Herkes "kendi mesleğine göre" Reform için çalışmalıydı. Bir dinsel reform yanlısının böylelikle toplumsal hiyerarşiye taviz vererek katılması, onu bir aşama sonra bu hiyerarşiyi yıkmaya yöneltecekti. "Siz, her ne kadar tebaa olsanız da yasal olarak üstlerinizden size gerçek vaizler tedarik etmesini talep edebilirsiniz.... eğer üstleriniz bu talepleriniz konusunda ihmalkâr davranırsa kendi vaizinizi bulmanız en doğal hakkınızdır...." Tebaa, ayrıca üstlerine, "kendileri üzerinden haksızca elde edilen ürünü ve kârı"[14] teslim etmeme hakkına sahipti. Goodman ise böyle uzun vadeli önlemlerden çoktan vazgeçmiş; çok daha şiddetli olayların yaşanacağı yönünde uyarıda bulunmuştur. Cromwell'e dair bulunduğu kehanette, "her ne kadar ilk bakışta büyük bir karışıklık varmış gibi gözükse de, halk yaptığı bu türden haddini bilmezliklerin cezasını çekmelidir diye düşünülse de, yöneticiler ve diğer makam sahipleri görevlerini yerine getirmiyorsa, halkı yöneten kimse yok demektir ve işte o anda Tanrı kılıcını halkın eline teslim eder ve kendisi de halkın başına geçer...." demiştir.[15]

Devrim çoğunluğun bir araya gelmesini bekleyemezdi; bu sebeple Knox, onun yerine küçük bir azınlığın, "Tanrı'nın irfan ihsan ettiği"[16] devrimci bir seçilmişler topluluğunun siyasi ayrıcalıklarını tanımlamıştır. Siyasi hak, halkın içinden sadece tanrısal olanlara "intikal ettirilmişti": Peygamber, askeri olacak azizleri bizzat kendisi seçmişti.

Yasalar ve vicdan kuralları bu özel insanları bağlamayacaktı, çünkü bu insanlar fazlasıyla ayrıntılı kurallarla ya da kılı kırk yaran ayırımlarla sınırlandırılamazdı. Bu gibi davalarda vicdanın gündeme getirilmesi onlar için, on altıncı yüzyıl Fransız Protestan

---

[14] Knox, "Letter to Mrs. Anna Loch" (1559), *Works*, IV, 11; ayrıca bkz. *Copy of Epistle*, *Works*, V, 478.

[15] Goodman, *Superior Powers*, s. 139. Mary Tudor'un bir suikast sonucunda değil idam edilerek öldürülmesini savunmuştur, s. 99.

[16] Knox, *Letter to the Commonality*, *Works*, IV, 534.

fikir adamları için olduğu gibi bitip tükenmek bilmeyen bir görüş alışverişi ve tartışma konusu değil, pratik bir etkinlik meselesiydi. Tanrının Kelâmı'na vakıf olmuş, kendinden emin bir azizin bütün eylemlerinin meşruiyeti, onun ilahi niyetinde yatıyordu. Peygamber ve aziz, böylelikle, Knox'un son derece etkileyici biçimde tarif ettiği özel bir siyasi kişiliği paylaşmış oluyorlardı. Eski Ahit'te Musevilerin Mısır'dan çıkışlarını anlatan bölümde (Çıkış, 32) altın buzağıya tapınanların katlinden bahsederken, "Tanrı kelâmı seçilmişi, dünyevi görünene rağmen, doğal sevgi bağlarına rağmen, kamusal kurallara ve yasalara rağmen belirledi," diye yazmıştır Knox.[17] Böylelikle azizlerin ayrıcalıkları olabildiğince genişletilmiş oluyordu. Knox, hayatının sonraki dönemlerinde kendisine tanrısal tebaanın tanrısal olmayan bir hükümdarı devirip deviremeyeceği sorulduğunda, hukuk ya da ahlak meselelerini hiç gündeme getirmeden kısaca şöyle cevap verecekti: *Eğer güçleri yetiyorsa.*[18]

Aziz, gerek feodal görevliden gerekse "uhrevi intikamcı"dan farklı, yeni bir siyaset adamı tipiydi. Görevi ne anayasal bir yetkiye, ne de ilahi ilhama dayanıyordu; eylemi ne direnmek ne de suikast düzenlemekti. Direniş, konumları kamusal ve yasal olarak tanınmış olan, atanmış görevlilerin bir tür kolektif toplumsal savunma biçimiydi. Suikast ise kendisini ani, beklenmedik bir coşku patlamasıyla feda eden bireyin, lütuftan kuvvet alan eylemiydi. Oysa aziz, bir devrimciydi: Eski düzene ve eski geleneklere göre özel şahıs sayılıyordu ama yeni hukukun temeline dayanarak kamusal alanda statü iddiasını ortaya koyuyordu. Krala karşı direnmeyecek, onu devirecekti; kralı suikastle öldürmeyecek, onu yargılayacaktı. Eylemi sistemli ve örgütlüydü; öngördüğü yeni düzenin gerektirdiği disipline zaten sahipti.

Oysa eski siyasi düzende aziz, bir yabancıydı. Sürgündeki fikir adamının yeni yaratılmış haliydi. Eski dünyanın hayal kırıklığına uğrattığı, basmakalıp ve yeknesak bir itaate yabancılaşan ruhban sınıfı, biriktirdiği olanca "manevi kiniyle," yani Kalvenci teolojinin derinleştirdiği ve fikrî bir kisveye büründürdüğü bir nefretle İngiltere'yi karşısına aldı. Fiilen sürgün edilmiş olmakla, siyasi dünya sınırlarının dışına itilmiş, öz denetimini kendisinin kuracağı yeni bir dünyaya gönderilmişti. Edindiği yeni özgürlüğü, birtakım köklü arzular geliştirmesini ve keşiflerde bulunmasını mümkün kılıyordu; böylesi bir özgürlük, fanatikliği de mümkün –ve hatta gerekli– hale getiriyordu.

---

[17] Goodman, *Superior Powers*, s. 185.
[18] Knox, *Godly Letter, Works*, III, 199.

Korsanlık gibi eski usul bir etkinlik için maceraperest olmak yeterliydi, ancak devrim daha sert ve katı bir mizaca sahip adamlar gerektiriyordu. Aziz kendisinin seçilmiş olduğunu beyan etmekle, Tanrı kelâmına ve (muhtemelen) "Tanrı'nın Dağında" kardeşçe yaşayacak geleceğin cemaatine olan kayıtsız şartsız inancını dile getiriyordu. Ancak şimdilik onu asıl ilgilendiren kardeşlik değil, savaş; Hıristiyanlık sevgisi değil, askerî düzen ve ideolojik disiplindi. Peygamber, bir devrimci yaratmak için şeytanın dünyasının karşısına Tanrı'yı, dünyaperestlerin karşısına da azizleri çıkardı. Şöyle de denebilir: Devrim, özünde, sadece bu ebedî savaşın biçimlerinden biri, dinsel etkinliğin askerî araçlarla sürdürülmesiydi.

Böylelikle, muhalefet ve mücadele söylemi, devrim fikrinin gelişmesinde önemli bir rol oynamış oldu....

Ortaçağda direniş genellikle siyasi düzene saldırma kabahatinde bulunan bir tiranın eylemlerine karşı girişilen savunmacı bir mücadele olarak görülürdü. Savunma, yasal şiddetin, düzen yeniden kurulur kurulmaz zorunlu olarak sona erecek olan geçici bir biçimiydi. Ancak azizlerle dünyaperestlerin daimi savaşı, yasallığı ve düzeni bir kenara itti. Şeytan, akla gelen her türlü hile ve oyuna başvurabilirdi; azizler onun gücünü her zaman denetlemeli ve Şeytan zayıf düştüğü anda ayaklanmalıydı. O'na yalnızca, "esaret ve kölelik koşulları altında" boyun eğmeliydiler, diye yazıyordu Goodman, "asla isteyerek, edilgen davranarak ya da öyle alışmış oldukları için değil. "Tanrı'nın davasını var güçleriyle korumak" gibi "zorunlu bir görevleri"[19] olduğu için, uygun olan her durumda isyan edip başkaldıracaklardı. Siyasi düşünce tarihinde, Kalvencilerin daimi savaş fikri, direniş ve devrim kuramları arasında bir yerde durmakta ve bu ikisi arasındaki geçirgenliği sağlamaktadır. Kalvencilik yeni bir tür ordu üretmiş, savaşın içinde yeni bir siyaset yapma biçimi keşfetmiştir. Azizler neredeyse tümüyle askerî bir disipline tabi tutulan yeni askerlerdi; papaz, "Tanrı'nın sürüsünün komutanıydı"; ve ikisi bir olup, düşman topraklarda, dünyevi olana herhangi bir sadakat ya da sempati beslemeksizin savaştılar.

---

[19] Knox, *Faithful Admonition, Works*, III, 311-12. Musa'nın Sina Dağı eteklerinde başarıyla gerçekleştirdiğine benzer bir "arınma" için çağrıda bulunmak isteyen vaizler İngiliz Devrimi boyunca sık sık Çıkış 32'yi zikretmiştir. Calvin, söz konusu fıkrayı Knox'un yaklaşımına benzer bir şekilde tartışmış olsa da, önde gelen Fransız Protestan yazarlar metni hiç anmamıştır; bkz. *Sermons on the Fifth Book of Moses* (Londra, 1538), s. 1203.

12 FRANSIZ KATOLİKLİĞİ VE SEKÜLER LÜTUF

Jesse R. Pitts

Fransa'nın yirminci yüzyıla uygun yeni ekonomik ve siyasi yapılar geliştirme sürecinde karşılaştığı sorunları, Fransız toplumunun geleneksel değerlerini incelemeksizin anlamak zordur. Amacım, Fransa'nın öğrenme güçlüklerini daha iyi anlamaya yarayacak bir şema sunmak.... Koşullara uyum sağlama sürecini bağlayan şartların, bir nevi hazcı faydacılık veya *Realpolitik* faydacılığı tarafından otomatik olarak verilmediği; uyum sağlamanın en önemli öğelerinden birinin bir toplumun ne istediği ve iyi yaşamı nasıl tanımladığı olduğu, bunun ise ulustan ulusa ve her ulusun kendi değerlerine bağlı olarak değiştiği savından yola çıkıyorum....

Herhangi bir Batı toplumunun değer sistemini çözümlerken Hıristiyanlığa gönderme yapmak zorunludur. Bizim de Fransa'yı incelerken Roma Katolikliğine göz atmamız gerekiyor. Tüm dinî sistemler, bünyelerinde iç gerilimler, çelişkiler ve muğlaklıklar barındırır ve bunların nasıl çözümlendiği kısmen kültürel geleneğe ve toplumsal yapıya bağlıdır. Bu yüzden İspanyol, İtalyan ya da İrlanda Katolikliğinden farklı olarak Fransız Katolikliğinden söz etmek mümkündür. Örneğin, Fransız Katolikliğinde ne İspanyol Katolikliğinin ölüm ve lanetlenme tehlikelerine yaptığı vurgu ne de İrlanda Katolikliğindeki püritenlik bulunur. Bu farklılıklar, ulusal kültürlerin anlaşılması açısından önemli gibi gözükse de, haklarında pek az bilgiye sahibiz. Buna karşılık, genel olarak Katolikliğin, Protestanlıkla, özellikle de Kalvencilerle karşılaştırıldığında bilimi (insan aklının ve iradesinin bir birleşimidir bilim) Doğaya uygulayarak bu dünyada Cenneti kurmakla pek de ilgilenmediği söylenebilir. Roma'nın gözünde bu, Pro-

---

Pitts, "Continuity and Change in Bourgois France," Stanley Hoffman (hazırlayan), *Search of France* içinde, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964. s. 235-49'dan yazarın ve *In Search of France*'ın yayıncısı Cambridge, Massachussets, Harvard University Press'in izniyle derlenmiştir.

testanlığın kibridir. Katoliklik, daha ziyade İsa'nın dünyadaki havarisi olma görevini üstlenmiş olan Kilisenin gücünü artırmakla ilgilenir. Ayinler ve dogma aracılığıyla, Kutsal olanla bir temas kurulur ve bu ilişki, insan aklını, insani menfaati ve kilise mensuplarının günahlarını aşar. Kilise mensubu olmak, insanoğlunun değer skalasında ulaşabileceği en yüksek mertebedir. *Kutsal olan, örgütün kendisidir* ve bu örgüt dışında ruhun herhangi bir şekilde kurtuluşu mümkün değildir.

Kilise iktidarının maddesel bir tarafı vardır ve bu maddesel taraf, kiliseyi *dünya işlerinin* içine çeker. Daha da önemlisi, insanoğlunun yerine getirdiği her imanlı eylemle güçlenen uhrevi bir yönü de vardır. Katolikliğe özgü değer ve düşünce sisteminin temel gerilimlerinden biriyle karşılaştığımız nokta tam da burasıdır: İman akideleri, anlamlarını insanoğlunun yoldan çıkarılmaya karşı seçim yapma özgürlüğünden alır. Bu, Katolikliğin bireyci damarıdır. Kilise, herhangi bir Katoliğin Tanrı'yla dua, vecd ve özel işaretler aracılığıyla doğrudan bağlantı kurmasına olanak tanır, hatta bunun arzu edildiğini ima eder. Öte yandan, bireye böylesi özel bir lütuf bahşedilmesi ancak Kilise'ye mensup olmasıyla mümkündür ve kişi bu lütfu, kendi ruhunun kurtuluşunu sağlama almak için kullanmak için değil, *Pilgrim's Progress* [*Hac Yolunda*; John Bunyan, 1628-1688] adlı kitapta tasvir edilen bir Püritenden bekleneceği üzere, Kiliseyi güçlendirmek için kullanmalıdır. Bu da Katolikliğin kolektivist damarıdır. Kilisenin hikmeti insanınkinden daha yüce olduğuna göre iman akdi, Kilisenin emirlerine itaat etmeyi, günahlar için yürekten nedamet getirmeyi ve baştan çıkarıcıyı bozguna uğratmak için daha büyük bir gayret içine girmeyi tercih etmek anlamına gelecektir. Kilise, herhangi bir bireyin günahkârca ya da cahilce davranarak Kiliseye zarar vermesini engeller. Kilise, günah dolu bir dünyada insan türünün ruhani sermayesi olma özelliğini taşır ve gerçek bir kurtulma arzusu gösteren günahkârın, tabiatı zayıf olsa bile, şefaatçisi, yardımcısı, savunucusu, koruyucusudur. Özgür seçime atfedilen üstün değer ile *Kilisenin bir örgüt olarak* mukaddesliği, Katolikliğin belirleyici ikilemini yaratır.

Fransız kültürü, Katoliklikteki bu temel gerilimle karşı karşıya geldiğinde, örgüt disiplininden çok, öğretinin iç uyumunu ve mükemmelleştirilmesini vurgulamayı seçmiştir. Bu öğreti doğrultusunda, insanın özgür iradesi, dünyada sistemli eylemin bir gücü olarak değil, aklın ve anlayışın kendine dönüklüğü açısından yorumlanmıştır. Bunun sonucunda incelikli bir temel üzerinde fikren anlamlı olma yükü Kilisenin sırtına yüklenmiştir. Öğretiye ve ussallaşmaya ya-

pılan vurgu, geniş bir yelpazeye yayılan çok sayıda ilahiyatçının ve muhalif hareketin ortaya çıkmasına neden olmuş; bu ilahiyatçılar ve hareketler ise Roma'ya pek çok kez zor zamanlar yaşatmıştır.

Bununla birlikte, Kilise teşekkülü, İsa'yla tanrıbilimsel (öğretisel) ve ayinsel sürekliliğini sürdürdüğünden, Kilisenin birliğine kayıtsız şartsız teslim olunmuştur. Amaç, toplumsal uzlaşmayı bölmekten ziyade, belirli bir görüş –Kilisenin öğretisi– doğrultusunda etkilemekti.

Burada, Fransız Katolikliğinin son derece Fransız kültürüne özgü denebilecek bir özelliğiyle, yani "öğretisel-hiyerarşik" yönüyle karşılaşıyoruz. Bu özellik, en üst düzeyden ruhaniliği cisimleştiren otoriter fikirlerin birbiriyle bağına ilişkin vaattir. Bu bağ, dinî anlamda Kilise, seküler anlamda ise Ulus'tur. Tüm davranışların, eyleme içkin bir değer kazandıran kurallar, ilkeler ve düzenlemeler aracılığıyla bu ruhanîliğe açıkça tümdengelimli bir bağla bağlanması gerektiğine dair genel bir kanı vardır. Bireyin eylemi, kutsal gelenekle olan bağını açıkça ortaya koyduğu sürece, bu eylemin etkin, hatta tümüyle ahlaki olması gerekmez. Burada Fransız biçimciliğinin köklerini, akıl yürütmenin ve hiyerarşinin tümdengelimci olmasına yönelik talebi, iktidar merkezinin birliği konusundaki ısrarı ve son olarak, her şeyin ve herkesin *à sa place* [kendi yerinde] olmasına yönelik düzenlemeleri açıkça görüyoruz. Burada bireysellik, kişinin kendisine hiyerarşi içinde bir konum bulması ve bunu, düşüncelerinde, hatta yoldan sapışında dayanak noktası olarak kullanması anlamına gelmektedir. Fransa'ya özgü toplumsal yapının bu öğretisel-hiyerarşik izleği kuruyormuş gibi görünen yönleri, kamu hizmetinin ve teknokrat geleneğin merkeziyetçi ve biçimci özellikleridir.

Fransız Katolikliğinin bir diğer yönü, Rönesans'ın hümanist "reformu" ile iyice güçlendirilmiş olan "estetik-bireyci" yapısıdır. Doğaya –toplumu da içerecek biçimde– bütünüyle ilahi bir nitelik kazandırılmıştır. İnsanın asli amacı, anlayış ve estetik değerlendirme becerisi ile bu kutsal niteliği ortaya çıkarmaktır. İnsan Doğada vücut bulan ruhaniliğe uyum sağlayabilir hale gelmelidir. *Bu süreçte insan kendi kendisinin efendisidir.*

Bu yaklaşım, Kutsal Ana'nın ve Kilise'nin sanatkâr ve destekleyici doğasına karşı duyarlı bir tutum sergiler, ama öğretisel yaklaşımının katılığına bu denli duyarlı değildir. Buna rağmen Katolik sadakat anlayışına uygundur. Estetik deneyimin yarattığı hazda, vecdin yarattığı hazda, lütfun en belirgin işaretlerini görür. Ancak bu lütfa ulaşmak için uzun bir hazırlık sürecinden geçmek gerekir. Bu süreç, zorunlu olmasa da genellikle titiz bir eğitim ve kişinin, aile gibi, dahil olduğu

cemaat gibi, varoluşuna ilişkin temel ilkelere ve organik gerçekliklere iyice aşina olması sonucu gerçekleştirilebilir. İşte bu, *enracinement* (Fransızcada kökleşmiş olmak anlamında) niteliğidir; *enracinement*, yukarıda tarif edilen öğretisel-hiyerarşik yapı için elzem olan kutsal fikirler teşekkülüyle olan mantıksal bağlantının yerine geçer. *Enracinement*, kişiyi Tanrı'nın eseriyle uyumlu hale getirir. Bireyin yapması gereken dünyanın dengesini bozmak değil, dünyanın kutsal içeriğini açığa çıkarmaktır. Fransız Katolikliğindeki bu estetik-bireyci kutuplaşma Katolikliğin estetik, deist [yaradancı] hatta Ortodoks türevlerinde de vardır: Ortodoks eğilimlerde karşımızda bir tür ruhban sınıfı karşıtı Katoliklik çıkar. Eğer öğretisel-hiyerarşik kutuplaşma Fransız yaşamının merkezîleştirici ve mantıksal yönden tümdengelimci yönlerine denk düşüyorsa, estetik-bireyci kutuplaşma da bu yaşamın hümanist ve aristokrat eğilimlerine tekabül eder.

Bu iki kutuplaşma arasında belli bir gerilim olsa da, bunlar aynı zamanda birbirlerini tamamlar. Estetik-bireyci kutuplaşma, eğer Kilisenin bireyciliği, toplumun devamlılığı için gerekli olan düzenle uyum içinde olacaksa, estetik bireyci kutuplaşma, Kilisenin sağladığı ilkeler çerçevesine ve aidiyet güvencesine gereksinim duyar. Öğretisel-hiyerarşik kutuplaşma, bireyin seçme özgürlüğünün etik değerini ve –kendi hiyerarşik temellerine dayanarak– insan ruhunun, Kilisenin ürettiği yükümlülükleri yerine getirme sürecinde sorun yaşadığını teslim etmek durumundadır. İkisi de dünyadaki Cenneti tanımlayan Fikirler Ahengini yakalamış bir cemaati vurgular. Bir görüşe göre bu cemaate, özerk bireyin estetik-sezgisel yöntemleriyle, başka bir görüşe göre de kutsal örgüt (Kilise, Devlet) içindeki akılcı, tümdengelimci yöntemlerle varılır. Ancak her iki görüşe göre Fikirler Ahengini yakalamış cemaate katılmak ruhun kurtuluşuna giden yoldur ve her iki görüş de Fransızları bölen sağ ve sol ideolojilerde temsil edilir.

Ruhun kurtuluşu arayışı –seküler dille söylersek, başarı arayışı– arayışın doktriner-hiyerarşik yönde mi, yoksa estetik-bireyci yönde mi yapıldığına bağlı olarak farklı yollardan dayatılır. Birinci durumda, ansiklopedik bilgi, evrensel çözümlerin keşfi ve değerli bir örgüte disiplinli olarak hizmet etme aracılığıyla hiyerarşinin en yüksek seviyelerine ulaşma çabası egemendir. İkinci durumdaysa, karşımıza *prouesse* (yiğitlik) olgusu çıkar. Kuşkusuz, yapılardan hiçbiri, keza karmaşık hiçbir eylem örüntüsü, bu iki değer kutbundan birinin katıksız ve salt ona özgü dışavurumu değildir. Biri ya da diğeri öne çıksa da, birbirlerinin sentezi olacaklardır. Diğer Avrupa ülkelerinde yeterince anlaşılmamış olması itibariyle, Fransa'da hâkim davranış

biçiminin büyük bir bileşeni olan yiğitlik kavramının üzerinde durmak gerekir.

Yiğitlik, bireyin, insanın belli koşullar altında ulaşabileceği en yüksek değeri yakaladığını gözler önüne serdiği bir eylemdir. Gerçi yiğitliğin özelliği, cemaat adına ya kişinin kendi adına iktidarını ya da zenginliğini artırmaya dair bir başarı değildir. Yiğitlik menfaat sağlamakla ilgilenmez. "Ne olursa olsun yapman gerekeni yap," deyişi yiğitliğin tipik düsturudur. Bir diğeri, "onur haricinde her şey kaybedilebilir," düsturudur. Tarihsel olarak, *faire des prouesses* [yiğitlik göstermek], dikkate değer bir kahramanlık eyleminde bulunmak ve bu eylemi denetleyen ilkeler son derece açık biçimde tanımlanmış ve gayet iyi biliniyor olsa dahi, bunu kendiliğinden ve beklenmedik şekilde yapmak anlamına geliyordu. Roland, Roncevaux'da şövalyelik ilkeleri adına giriştiği mücadelesiyle, aleyhinde olan şartları ruhun zaferi için bir fırsata çevirmeyi başarmıştı. Daha önce olduğu gibi bugün de, yiğitlik kendiliğinden olmak zorundadır: Bu, kişinin kendisini aşmak için azap çekmesi demek değildir; daha ziyade, kendisi ve çevre arasındaki uyumun, ilahi olanın hizmetine sunulmak üzere keşfedilmesi ve gösterilerek ispatlanmasıdır. Bu yoldan Doğa, insana, ruhun önceliğini ispatlama yoluyla Tanrı'yı onurlandırma fırsatı verir. Doğanın, Tanrı'nın tasarımını gözler önüne serdiği ritüelin başını çeken insanoğludur.

Yiğitliğin tanımlanması ve değerlendirilmesi, Kilisenin koyduğu değer kıstaslarına ya da ulus devletin geleneklerine bağlıdır. Bunlar *principes*'tir [ilkeler]. Yiğitlik, bu *principes*'in belirli durumlara uygulanmasına bağlıdır; böylelikle, ilkelerin değişmezlik niteliğinin, kutsal olma özelliklerinin ve bireyin yeteneğinin (lütfunun) açıkça ifşa edildiği şık çözümlere ulaşılır. Bu bir "iman eylemi" olup eylemin failinin ve şahitlerinin hakiki inanca bağlılığını pekiştirir.

İlkenin hayata geçirilmesi, herkeste bulunan akılcı bileşenlere indirgenemeyecek bireysel bir kararın unsurudur. Aslında bir içgüdü, sezgi ve olası fırsat meselesidir. Bir diğer değişken olarak bilgi devreye girdiğinde, sistemli bilgi olmaktan ziyade içgörü biçimindedir.

Yiğitlik kavramı her ne kadar seçkinci bir tutumu akla getirse de, aslında, kuramsal olarak, herhangi bir kişi tarafından yeterince kök salmış olduğu bir yerde (*enracinement*) ya da daha genel olarak söylersek, yiğitlik gösterebileceği herhangi bir alanda gerçekleştirilebilir. Çünkü yiğitlik, belli bir soruna belli bir zamanda bulunan mükemmel bir çözüm değildir; Sayesinde bir kişinin o durumla tek başına baş edebildiğini kanıtladığı mükemmel –mucizevi– bir çözümdür.

Bireyin kendi kabiliyetini sergileme fırsatını bulma becerisi ise taklit edilebilir. Bunun yanı sıra, yiğitliğe her düzeyde rastlanabilir. Parisli bir zanaatkârın bir mücevher tasarlaması, çiftçinin likörü özenle damıtması, sivillerin Gestapo işkencesine karşı gösterdiği metanet, Guermantes Düşesinin salonunda Marcel Proust'un tatlı dilli kibarlığı; bütün bunlar, modern Fransa için yiğitlik örnekleridir.

Yiğitlik, önceden tahmin edilemeyecek bir fırsatın ve kabiliyetin ortaya çıkmasına bağlıdır. Saklanagelmiş bir lütuf ile donatılmış olmaya bağlıdır. Yiğitlik kavramı, Musevilikte ve Protestanlıkta olduğu gibi, Tanrı'nın insana bahşettiği ve onu sonsuza dek "kurtarılmış" kılan bir seçilmişlik hali değildir. Fransa'ya özgü yiğitliğin; ussallaştıran, sistemli hale getiren ve bireysel davranışın güvenilirliğine inanan Protestanlığın imana "çağrısı" ile hemen hiçbir bağlantısı yoktur.

İster estetik, ister püriten türden olsun, bireyci bir değer sistemine sahip herhangi bir toplumda kişiler, kolektivist değer sistemlerinde o kadar keskin olmayan bir kendini kanıtlama sorunuyla karşı karşıyadır. Püriten değer sistemi üzerine kurulu bir toplumda, kendini kanıtlama, nesnel olarak ölçülebilen pragmatik bir başarıyla gerçekleştirilecektir: kâr, eserler, keşifler, vesaire. Estetik-bireyci değer sisteminde kendini kanıtlama böylesi nesnel kıstaslar üzerinden gerçekleştirilemez, çünkü eylemlerin kişisel bileşenleri son derece önemlidir ve bu yüzden kendini kanıtlama, kişinin bütün kimliği üzerinden kurulur. Zevk sahibi bir adam mıdır? Onuruna düşkün bir adam mıdır? Bu soruların cevabı, ancak eylemi gerçekleştiren kişi bir tür sevgiyle koşulsuz olarak desteklenirse olumlu olacaktır. Eylem, ancak onu izleyen seyirci hem eylemin kendisinin hem de eylemi gerçekleştirmiş olanın dayanılmaz cazibesine kapıldığında onaylanmış olacaktır. Dolayısıyla yiğitliğin seyircisi, eylemin faili tarafından "baştan çıkarılır" Bunun karşılığında seyirci, eylemin temsil ettiği değerleri paylaşmaktadır.

Bu noktayı açıklamak için askeriye örneğini ele alalım. Başarılı bir Fransız subayı hakkında genellikle, "adamları ona hayrandı; onun için her şeyi yaparlardı," diye konuşulur. Bu koşullar altında ideal olan grup, *la bande*'dır (çete); *la bande*, bütün üyelerinin lidere itaatte eşit olduğu, asgari düzeyde örgütlenmiş ve *bande*'ın lideri koruyarak ona tabi olmakta ortaklaştığı bir gruptur. Bu bağlamda ast-üst ilişkisinin aşkla pek çok ortak yönü vardır. Lider baştan çıkarır. *Bande* onu kayıtsız şartsız destekler. Söz konusu desteğin kayıtsız şartsızlığı, liderin genel olarak onaylanmış otoriteye veya geleneksel uygulamalara karşı çıktığı zamanlarda iyice belirginleşir. Yiğitliğe

dayalı liderlik bağlamında aşk, karşılıksız olmak zorundadır. İlişki, liderin yanında yer almak dışında başka bir amaç üzerine kurulu olmadığından, kahramanın onaylanması konusunda da bir tereddüt yaşanmaz.

Bande'ın lidere verdiği destek onun eyleminin onaylanması için gereklidir, ancak bu destek aynı zamanda *bande*'ın davranışının da onaylanması anlamına gelir. Bu tip liderlikte, yiğitlik gösteren, ya coşkun bir edilgenlik ister (seyircinin rolü) ya da kendi yiğitlik gösterisinin ardındaki amacın taklit edilmesini şart koşar. Liderin eylemi, takipçilerini kendilerinin ötesine taşır. Onun varlığının özüne katılır, onunla yekvücut olurlar; artık eşitsizlik yoktur. Bu, estetik-bireyci değer sisteminin ve onun yiğitlik kültünün başlıca çelişkilerinden biridir: Son derece kıskanç bir eşitlikçiliği teşvik eder. Herkes yiğitliğe soyunabilir ama yiğitlik, kahramanın eyleminin bir sonucu olmakla birlikte, ancak seyircinin onayı halinde kabul görür.

Yiğitliğe yapılan vurgunun bir sonucu da, yiğitliğin, eşitlikçiliği ve tesadüfiliği nedeniyle son derece keskin bir biçimde düzen sorununu gündeme getirmesidir. Bu durum Fransa'da şöyle çözülür: (1) Bu dünyaya ait olmayan bir mantık izlemesi sayesinde her türlü baştan çıkarmaya karşı bağışıklığı olan bir devletin –bu, aynı zamanda onun gücünü, meşruluğunu ve gerçekdışılığını izah eder– varoluşu; (2) *positions acquises* [edinilmiş mevkiler] gibi istikrarlı tüm hak ve görevler sistemlerine beslenen saygı; (3) ve hepsinden önemlisi, Fransızların ideal bir *mesure* [ölçü] kavramıyla ifade ettikleri ölçülülük ve uygunluk hissinin bireyler üzerindeki güçlü baskısı.

Mesure, klasik Fransız düşüncesinin, her insanın kendi yerini bilmesini ve işlevini yerine getirmesini sağlayan, doğal düzene karşı gelmeyi affedilmez günah addeden Yunan düşüncesinden türemiş, önemli yapı taşlarından biridir. *Mesure*, yiğitlik eyleminde bulunan her kişinin toplumun bünyesine ve *positions acquises*'e zarar vermekten kaçınmasını gerektirir. *Mesure*, aklın insan eylemine uyarlanmasıdır ve bunun sonucunda da yiğitlik eylemleri için bazı alanların meşru ve uygun olarak belirlenmesidir. İstikrarlı olduğu söylenebilecek bir toplumda yiğitlik için en uygun alanlar, eylemin öngörülemezliğinin yüksek olduğu ama toplumsal düzeni tehdit etmediği alanlardır; örneğin sınırlı savaş durumu (tercihen sömürge topraklarında); hiçbir zaman başarıya ulaşmayan komplolar; tefekküre yoğunlaşmış bir din; misyonerlik faaliyetleri; karşılıksız insan ilişkileri (aşk, arkadaşlık, *politesse* [edep]); zanaatkârlık; ve tüketici mallarını seçip kullanmadaki incelik.

Böylece, her ne kadar yiğitlik sezgisel, ağırlıklı olarak bireysel ve öngörülemez olsa da, toplumsal düzenin istikrarını korumaya yönelik sınırlamalar, bizatihi yiğitliğin dayandığı *principes*'in bünyesinde mevcuttur. Fransızlar, Almanlara özgü trajik "kendini aşma" kültüne sahip değildir. Yiğitlik, her şeyin ötesinde, kişisel iradenin dayatmasından çok, önceden belirlenmiş olan bu uyumun keşfidir.

Klasik dönem Fransa'sında aristokrasinin itibarı, kendisini estetik bireyciliğin değerlerine adamasından ve özellikle yiğitlik kavramını ifade ediş biçiminden kaynaklanıyordu. Aristokrasi, geleneksel olarak, para biriktirmek ve hayatını kazanmak gibi sorumluluklardan muaf olduğu için, bütün dikkatini yiğitlik eylemlerine verebiliyordu. Sadece *comme il faut* [gerektiği gibi] davranmak zorunluluğu ile sınırlı, kendiliğindenlik ve bireysellik özellikleri göstermekle yükümlü olan Fransız aristokrasisi, zarafet ve zevk modelleri geliştirdi. Dünyaya, aşk, savaş, giyim-kuşam, ev ve sohbet konularında yiğitlik ilkesini uygulamanın, bu gündelik kaygıları nasıl etkilediğini gösterdi....

Asıl kaynağı ne olursa olsun para, yiğitlik için bir fırsat kapısı açar; oysa yiğitlik, uzmanlaşmış bir eğitime ya da örgütlü bir desteğe bel bağladığı zaman kolay kolay erişilebilir değildir, örneğin savaşta ya da siyasi idarede gösterilen yiğitlikler gibi. İnsanın kendisini zevk sahibi bir adam olarak öne sürmesi, parlak bir memur, akıllı bir diplomat, saygın bir keşiş veya adanmış bir Cizvit olarak öne sürmesinden kolaydır. Zevk sahibi olmak, her halükârda yapılmak zorundan olunan bir şeyi özellikle iyi bir biçimde yapmak anlamına gelir; zevk sahibi olmak bir gündelik yaşam sanatıdır ve kuramsal olarak herkesin sahip olabileceği bir şeydir. Ama aynı zamanda hayli pahalı bir yaşam biçimidir, dolayısıyla Fransız aristokrasisinde daimi bir para talebi yaratmıştır. Bu nedenle, aristokrat olmayan birisi yeterince servete sahip olduğunda, yiğitlik gösterisinde bulunma olanakları da artar. Aristokrasinin, kanının üstünlüğünden çok eğitime ve yeteneğe yaptığı vurgu sebebiyle kendi çevresi içinde ve toplumun, aristokrat zevk standartlarını kabul etmiş diğer kesimleri arasında bir rekabet vardır. Ayrıca aristokrasi, zarif bir tüketim biçimini vurgulaması nedeniyle, evrensel olarak kabul görmüş zevk sorunlarıyla –edebiyat, güzel sanatlar, müzik– daha fazla haşır neşir olan zanaatkârlarla, meslek erbaplarıyla yakın ilişkiler kurmuştur. Gösterişçi ama zevkli harcamalar yapmada ya da kabul edilebilir yeni modalar yaratmada aristokrasiyle rekabet edebilecek herkes aristokrasi tarafından ağırlanmıştır. Para, aynı zamanda, kendi kızlarını büyük çeyizlerle baş göz ederek aristokratlara mali destek sağlamak ve aristokrat usulleri-

ni takip etmek isteyen herkese kapıları açmıştır. Bu, pek çok burjuva aileye, evlilik yoluyla ve isimlerine “de” takısı ekleyerek aristokrasiye bağlanma olanağı sunmuştur.

Aristokrasiye özgü yiğitlik değerlerinin çelişkisi, en demokratik değerlere dönüşerek bunları ters yüz etmiş olmalarında yatar, çünkü bir insanın kök saldığı küçük dünyasında biricik ve mükemmel çözüm olan yiğitliğe erişmesi her zaman mümkündür. Fransız toplumunda aristokrat-estetik-bireyci değerlerin yaygınlık kazanması, bundan ve bir de aristokratların yiğitlik eylemlerinde seyircilerinin oynadığı belirleyici rolden kaynaklanır. Subay ve askerleri örneğinde olduğu gibi, bir aristokratın yiğitlik gösterisi, ancak diğerleri bunu bildiğinde ve böylelikle paylaştığında başarılı sayılmıştır. Fransızlara özgü aristokratik değerlerin genel olarak kabul görmesinin bir başka nedeni, aristokrasinin edebiyat dünyasıyla olan güçlü bağıdır. Üst sınıfa özgü davranışların edebiyattaki tasvirleri, burjuvazinin ve orta sınıfların aynı tür zevkleri ikinci elden tatmalarını sağlamıştır; şimdilerde bu zevkleri filmlerde buluyorlar. Dahası, toplumsal olarak yükselmeye hevesli burjuva ailelerinin aristokrat simgeleri sahiplenmeleri iğrenç bir suç olarak görülmez. Gerçekten de, tüketici yiğitliğine ilişkin aristokrat değerlerin evrensel oluşu ve göreli ulaşılabilirliği nedeniyle, Fransız toplumunda aşağıdan yukarıya doğru yoğun bir toplumsal hareketlilik mevcuttur.

Peki, bu değerlerin, İkinci Dünya Savaşı öncesinde Fransız ekonomisini etkileyen sonuçlarından bazıları nelerdi?

Sanayi devrimi Fransa'da ivme kazandığında, sanayinin büyümek için gerek duyduğu kimi özelliklerin, aristokrasinin tüketicinin rolüne dair fikriyle uyuşmadığı görüldü. Burjuva kapitalizmine dayanan bir ekonomide, ekonomik etkinlik, satışların teşviki, tüketici taleplerinin dikkate alınması, uzmanlaşma ihtiyacının kabul edilmesi ve kârı artırmak için maliyetin mümkün olduğunca düşük tutulması ilkelerine göre yönetilmeliydi. Aristokratın hayatını yiğitlik yoluyla kanıtlamaya adaması geleneği bu çerçeveye uymuyordu.

Aristokrat geleneksel olarak *par excellence* [doğası gereği mükemmel] bir tüketici olagelmişti; bir satıcıya dönüşmesi mümkün değildi. Bir şeyi satışa sunmak onun reddedilebilmesi demekti ve bu durum, yiğitlik diyarının kuramsal olarak halka açık olmadığı ilkesiyle çelişiyordu; her ne kadar seyircinin söz konusu bireysel eylemi onaylamasının her bireyin yiğitlik eylemi için esas olduğu kabul edilmiş olsa da. Aristokrat, bir anlamda, bunu hiç umursamazmış gibi görünse de, aslında kendini ve değerlerini satan biriydi; ama ticari

satış, satıcıyı rasgele bir tüketiciye mahkûm etmek ve aristokratın genel üstünlüğünü inkâr etmek olacağından, yiğitlik için gerekli şartlar ihlal edilmiş olacaktı. Satışları teşvik etmek için ürünün değerini herkesin yargısına tabi kılmak gerekiyordu.

Pazar için üretilmiş malların değeri, üreticisinin gözündeki değerden ziyade toplumun ihtiyaçlarına ve isteklerine bağlıdır. Kuramsal açıdan aristokrat için bunun tersi geçerlidir: *faire des prouesses* kendi başına bir ödüldür. Aristokrat gelenek, daha çok, zanaatkârları bireysel zevkler ve talepler doğrultusunda nesneler yaratmaya yöneltmeye dayanıyordu.

Uzmanlaşma, çözüm üretmede dar bir alana odaklanmak gerektiğini ifade eder ve bu anlamda bir insanın kendi seçeceği herhangi bir alanda randımanının en üst noktasına varma yetisine sahip olduğuna dair aristokrat inanca ters düşer. Uzmanlaşmanın reddi, kültürlü centilmenler –on yedinci ve on sekizinci yüzyılların deyimiyle *honnetes hommes* [dürüst adamlar]– yaratmayı amaçlayan Fransız tedrisatının gözde konularından biridir. Aristokrat, uzmanlaşmayı reddetmekle, uzmanlaşmaya eşlik eden bağımlılığı da reddetmiştir.

Nihayet, aristokrat, ekonomideki maliyetleri düşük tutma gerekliliğini kabul edemeyeceğinden –çünkü onun açısından bir nesnenin ya da eylemin değerinin *mesure*'ü, mükemmelliğiydi, fiyatı değil– onun için maliyetlerin hiçbir anlamı yoktu; kendi harcadığı zaman bile dikkate alınmaya değmezdi. Ekonomi terimleriyle ifade etmek gerekirse, aristokrat kendini, harcadığı enerjinin masrafı en yüksek marjinal faydayı üretmiş gibi davranmak zorunda hissetmekteydi.

Bu uyumsuzluklar, Fransız asillerinin sanayileşme sürecine kayıtsız kalması sonucuna yol açmadı elbette, ama bazı etkinlikler diğerlerine oranla daha kabul edilebilir sayıldı. Aristokrat, salt ekonomik boyutu kadar siyasi boyutu da öne çıkan ekonomik bir örgüte mensup olabilirdi. Tasarrufları merkezileştiren ve kredi sağlayan örgütler bu kategoriye girer. Bunun yanı sıra, mevki sağlayacak kredi satın almak isteyen kişi, genellikle bir acente olarak başvurur; dolayısıyla aşağı sınıftan olanlar tarafından değerlendirilme gibi bir sorun yaşamaz. Bireysel müşteri, temel hammaddeler üreten ya da demiryolu taşımacılığı gibi temel hizmetler sunan firmalar üzerinde çok az yaptırım gücüne sahiptir. Çelik üretimi ve madencilikte ekonomik örgütlenme, ulusa hizmet veren, kâr amacı gütmeyen müteahhit ya da doğrudan devlet hizmetlisi kılığına bürünür. David Landes'in belirttiği gibi, sanayilerin itibarı, sıradan müşteriye olan mesafeleriyle doğru orantılıdır.

Ekonomik örgütlenme bir devlet hizmeti olarak tanımlandığı andan itibaren, devletin kayırıcı tutumundan yararlanmaya hak kazanmıştır; tekeller, yönetmelik ihlalinden muaf tutulma, pazara girişi engelleme, yabancı rekabeti engelleme gibi mekanizmaların ve Max Weber'in "siyaseten yönlendirilen kapitalizm" olarak adlandırdığı diğer destekleyici aygıtların aracılığıyla devlet, bu örgütlenme için kâr fırsatları yaratır. Devletin mali kaynak sağladığı Freycinet planı çerçevesinde inşa edilen Fransız demiryolunun tarihi, "siyaset odaklı kapitalizm"in iyi bir örneğidir.

Aristokrat değerleri benimsemiş olan ve o güne kadar kendisine itibar ve güç kazandırmış olan davranışları sanayiye taşıyan bir insan, üretimin uygulamalı bilim yönüyle ya da ürünlerin katma değeriyle ya da üretilen hizmetlerle öncelikli olarak ilgilenmez. Firmayı, müşteriden üstün, devletten aşağı seviyede ve dünyanın geri kalanına düşman olarak tahayyül edecektir. Bir yürütücü olarak işlevi –izlediği kurnaz diplomasi aracılığıyla– rakiplerin tehditlerini, sıradan müşterilerin açgözlülüğünü ve hükümetin dönekliğini etkisiz kılmak olacaktır. Mükafatını, nesnel olarak ölçülmüş randımanın karşılığı olarak değil, bir takdiri olarak görecektir. "Dünyanın ona bir hayat borçlu olduğunu" varsaymaktadır. O, belli değerlerin, onların ulusun zenginliğine katkısına bakılmaksızın yerine getirilmesinin karşılığı olan ödülleri bütün toplum adına temsil etmektedir.

Aristokrasiye özgü bu bakış açısı, kendilerini aristokrasiyle özdeşleştirme arzusundaki zümreler üzerindeki belirgin etkisi açısından önemlidir. Burjuva aileleri, ekonomiyle bir an önce bir rantiye ilişkisi kurmaya çalıştı. Bundan ötürü, hem sermaye hem de yürütme erki, iş girişimlerinden elini çekti; bu yüzden, Fransa'nın ekonomik büyümesi, hali hazırdaki beşerî ve maddi kaynaklar düşünüldüğünde, beklendiğinden yavaş bir seyir izledi.

Aristokrasinin elinde bulundurduğu estetik-bireyci değerleri vurgulamakta ve onun toplumsal önderliğini kabul eden zümrelere dikkat çekmekteyim. Aristokrasi, yaşam biçimi itibariyle, öğretisel-hiyerarşik değerlere oranla estetik-bireyci değerlere yoğunlaşmıştır. Öte yandan, ağırlık noktasını tacirlerden çok avukatların ve devlet memurlarının oluşturduğu klasik Fransız burjuvazisi, öğretisel-hiyerarşik değerlerle daha çok ilgilenmiştir. On dokuzuncu yüzyıl boyunca, bu iki büyük değer akımı yeni, yaratıcı biçimler oluşturacak şekilde birleştirildi. Bu, Napolyon'un ilk döneminde ve daha sonra, Saint-Simoncu hareketin ekonomiye bir yiğitlik yorumu getirmeye ve aynı zamanda özel girişimi toplumsal örgütlenmenin genel planı çer-

çevesine oturtmaya çalıştığı dönemde görülür. Ancak, bu iki değerler kümesi, en başarılı şekilde, özel mülkiyeti, otoriteyi ve bir grubun örgütlenmesini belirleyen koşullar karşısında ortak tavır geliştiren kurumlarda çok daha başarılı biçimde uygulandı ve birleştirildi. Bu tür sentezler, sanayileşmenin, *ancien regime*'den [krallar devri] miras kalan toplumsal örüntüyü temelden değiştirmemiş olmasının sorumlusudur: Sanayiciler ancak eski tarımsal aristokrasinin ve geleneksel kasaba sakininin [*bürger*] işlevlerini harmanlayarak ortaya çıkan bir diğer soylu zümre olabilmiştir.

KÜLTÜRE DURKHEIMCI YAKLAŞIM

- Victor Turner, *Eşikte Olma Hali ve Cemaat*
- Mary Douglas, *Simgesel Kirlenme*
- Carroll Smith-Rosenberg, *Viktoryen Saflık Anlayışı ve Simge Olarak Cinsellik*

13 EŞİKTE OLMA HALİ VE CEMAAT

Victor Turner

Van Gennep, tüm *rites de passage*'ların, yani geçiş ayinlerinin üç belirleyici aşaması olduğunu göstermiştir: ayrılma, kenar (ya da *limen*, Latince eşik anlamında) ve toplanma. İlk aşama olan ayrılma, bireyin veya grubun, ya daha önceden toplumsal yapıda sabitlenmiş bir noktadan, ya birtakım kültürel şartlardan (bir "hâl") ya da ikisinden de kopuşuna işaret eden simgesel davranışını niteler. Araya giren "eşik" döneminde törenin öznesinin ("yolcu"nun) özellikleri belirsizdir; geçmiş veya gelecek durumlara ait niteliklerin çok azını barındıran ya da hiçbirine sahip olmayan bir kültürel âlemden geçer. Üçüncü aşamada (yeniden toplanma veya yeniden bir araya gelme) geçiş tamamlanmıştır. Törenin öznesi, bireysel olarak veya topluca bir kez daha görece istikrarlı bir duruma geri döner, diğerlerinin karşısında, açıkça tanımlanmış ve "yapısal" tipte haklara ve yükümlülüklere sahip olur. Bundan böyle kendisinden, toplumsal konumların önceden belirlenmiş olduğu bir sistemde konum sahibi birini yükümlülüklerle bağlayan belli göreneksel normlara ve ahlaki kıstaslara göre davranması beklenir.

Eşikte olma halinin veya eşikteki kişilerin ("eşik insanları"nın) özellikleri zorunlu olarak muğlaktır, çünkü bu hal ve bu kişiler, normalde kültürel alandaki durum ve konumları belirleyen sınıflandırmalar ağının dışına çıkmış ya da onlardan sıyrılabilmiştir. Eşiktekiler ne oradadır ne de burada; onlar yasa, görenek, töre ve ayinler aracılığıyla düzenlenen ve dayatılan konumların arasında bir yerdedir. Bu yüzden muğlak ve belirsiz nitelikleri, toplumsal ve kültürel geçiş ayinleri düzenleyen pek çok toplumda zengin bir simgeler çeşitliliği ile ifade edilir. Bu nedenle de eşikte olma hali sık sık ölüm, ana rah-

Victor Turner, *The Ritual Process*. Chicago: Aldine, 1969. 94-113, 128-30 arası sayfalardan derlenmiştir. Victor Turner'ın izniyle Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Antistructure*. New York: Aldine de Gruyter yayımlanmıştır.

minde olma, görünmezlik, karanlık, biseksüellik, yabanıllık ve güneş ya da ay tutulmasına benzetilir.

Eşiktekiler, örneğin topluma kabul veya ergenlik ayinlerindeki acemiler, mülksüzler olarak temsil edilebilir. Eşikte oldukları için bir kanbağı sistemi içindeki konumlarını ya da rollerini belirten hiçbir statü, mal, nişan, seküler giysi –kısacası onları diğer acemilerden ve adaylardan ayırdetmeye yarayacak herhangi bir şey– taşımadıklarını kanıtlamak için canavar kılığına bürünebilir, bir çaputa sarınabilir, hatta çıplak gezinebilirler. Davranışları edilgen ve mütevazıdır; rehberlerine kesinlikle itaat etmeli ve keyfi cezalandırmaları şikayet etmeden kabullenmelidirler. Adeta yaşamlarının yeni durağı ile başa çıkabilmek için onları yeniden biçimlendiren ve ek güçlerle donatan tek tip bir hale indirgenmişlerdir. Acemiler kendi aralarında derin bir yoldaşlık ve eşitlikçilik geliştirmeye eğilimlidir. Seküler farklılıklar veya toplumsal konum ve statü ortadan kalkmış ya da türdeşleştirilmiştir.... Uzun süreli inziva dönemleri içeren kabul törenlerinde, örneğin pek çok kabile toplumundaki sünnet veya gizli cemiyetlere girme törenlerinde, eşikte olma hali çok çeşitli ve zengin bir simgeler yelpazesine sahiptir.

Eşik olgularının bizim için ilginç olan tarafı, aşağı olma ile kutsallığın, türdeşlik ile yoldaşlığın bir karışımını sunmasıdır. Bu tür törenlerde "zamanın hem içinde hem dışında," seküler toplumsal yapının hem içinde hem dışında olma durumu sergilenir. Bu, her ne kadar geçici de olsa ve her zaman sözle olmasa da, simgesel olarak genelleştirilmiş toplumsal bir bağın ortadan kalktığının, ama aynı zamanda bu bağın yapısal bir bağlar çeşitliliğine bölüneceğinin farkında oluşa işaret eder. Bu bağlar, ya kastlara, sınıflara ya kıdem hiyerarşilerine ya da siyaset antropologlarının o çok bayıldığı devletsiz toplumların kısımlara ayrılmış karşıtlıklarına göre düzenlenmiştir. Burada sanki insan ilişkilerinin iç içe geçmişliğini betimleyen, birbirinin karşıtı ve birbirinin yerine geçebilir iki ana "model' vardır. Bunlardan birincisi toplumu yapılaşmış, ayrışmış ve çoğu kez birçok türden değerlendirmeler üzerinden, insanları "çok" ve "az"a göre birbirinden ayıran siyasi-hukuki-ekonomik konumlardan oluşan hiyerarşik bir sistem olarak ele alır. İkincisi –belirgin biçimde eşikte olma dönemlerinde ortaya çıkar ve– toplumu yapılaşmamış veya ilkel bir şekilde yapılaşmış ve görece ayrışmamış *comitatus*, topluluk, hatta törensel ataların genel otoritesine hep beraber biat eden eşit bireylerden oluşan bir birliktelik olarak ele alır.

Bu tür bir toplumsal ilişki biçimini bir "birlikte yaşama alanı"ından

ayırt etmek için "topluluk" yerine Latince *communitas* sözcüğünü kullanmayı yeğliyorum. Yapı ile *communitas* arasındaki ayrım, "seküler" ve "kutsal" arasındaki ya da örneğin, siyaset ile din arasındaki ayrım kadar alışılmış bir ayrım değildir. Kabile toplumlarında bazı sabit makamların çeşitli kutsal nitelikleri vardır; hatta, her toplumsal konum bir biçimde kutsal nitelikler taşır. Ancak, makamın bu "kutsal" bileşeni *rites de passage* sırasında, o konumda olanların konumları değiştikçe kazanılır. Bu geçici tevazuya ve niteliksizliğe özgü kutsallığın bir bölümü sürdürülür ve daha yüksek bir konuma ya da makama geçme durumundaki kişinin gururunu dizginler. Bu, Fortes'in ikna edici bir şekilde savunduğu gibi, toplumun yapısal konumlarına genel bir meşruiyet damgası vurmaktan ibaret değildir.[1] Daha ziyade, bir toplumun onsuz var olamayacağı, temel ve genel bir insani bağı kabullenme meselesidir. Eşikte olma hali, yukarıdakinin aşağıdaki varolmadan yukarıda olamayacağını ve şimdi yukarıda olanın, aşağıda olmanın nasıl bir şey olduğunu deneyimlemesi gerektiğini vurgular. Kuşkusuz, birkaç yıl önce, Prens Philip'in İngiliz tahtının varisi olan oğlunu, "sıkıntılara nasıl katlanması" gerektiğini öğrenmesi için Avustralya'da bir köy okuluna yollamasının ardında da bu çeşit bir düşünce yatmaktaydı.

Bütün bunlardan çıkardığım sonuç şu: Bireyler ve gruplar için toplumsal yaşam, ardı ardına yukarı ve aşağının, *communitas*'ın ve yapının, türdeşliğin ve farklılaşmanın, eşitliğin ve eşitsizliğin deneyimini içeren bir tür diyalektik süreçtir. Aşağı statüden daha üst statüye, bir statüsüzlük arafından geçerek varılır. Bu süreçte karşıtlar bir anlamda, birbirlerini meydana getirir ve birbirleri için karşılıklı olarak vazgeçilmezdir. Dahası, tüm kabile toplumları, her biri kendi gelişim döngüsüne ve herhangi bir anda konumlar arası pek çok geçiş olanağına sahip kişilerden, kümelerden ve kategorilerden oluştuğundan, herhangi bir anda sabit makamlardan birini devralma olanağıyla konumlar arası geçişler bir arada bulunur. Diğer bir deyişle, her bireyin yaşam deneyimi, değişken bir şekilde, *communitas*'a ve yapıya, durumlara ve geçişlere maruz kalır.

Burada, Zambiyalı Ndembu'ların kabiledeki en yüksek statü sahibi olan kabile reisi Kanongeşa'nın *rites de passage* deneyimine kısaca değinmek yararlı olacak....

---

[1] Meyer Fortes, "Ritual and Office," şu kitapta: Max Gluckman (hazırlayan) *Essays on the Ritual of Social Relations.* Manchester: University of Manchester Press, 1962, s. 86.

Bu tür törenlerin eşikte olmaya ilişkin bileşeni, merkez köyden yaklaşık bir mil ötede yapraklardan bir barınak yapılması ile başlar. Bu kulübe *kafu* veya *kafwi* olarak bilinmektedir. Bu sözcük Ndembu dilinde "ölmek" anlamına gelen *Ku-fwa*'dan türetilmiştir, çünkü burada müstakbel şefin avam kimliği ölmektedir. Ndembu'larda eşikte olma haliyle ilgili pek çok ölüm imgesi vardır. Örneğin, çömezlerin sünnet edildiği gizli ve kutsal yer gene *Ku-fwa* sözcüğünden türetilen bir terim olan *ifwilu* veya *chifwilu* diye bilinir. Beline eski püskü bir peştamal sarmış olan şef adayı ve aynı şekilde giyinmiş törensel karısı, ki ya en kıdemli karısıdır (*mwadyi*) ya da bu törende *lukanu* (asalet bileziğine atfen) olarak bilinen özel bir köle kadındır, Kafwana, günbatımından sonra *kafu* barınağına girmeleri için onları çağırır. Bu arada şefin kendisi de bu törenlerde *mwadyi* veya *lukanu* olarak adlandırılır. Çift sanki güçsüzmüş, halsizmişcesine bu barınağa yönlendirilir. Utanç (*nsonyi*) veya tevazu işareti olan bir duruşla çömelip otururlar ve Katukangonyi'den getirilen su ile karıştırılmış iksirlerle yıkanırlar; Katukang'onyi, güney Lunda diasporasının kadim şeflerinin, Mwantiyanvwa adlı başkentten kendilerine yeni diyarlar kurmak üzere yola çıktıkları seferlerinde bir süre yerleştikleri nehir kıyısının adıdır. Bunun için kullanılacak odunun ilk olarak balta ile kesilmemesi, yerden toplanması gerekir. Bunun anlamı, barınağın insan eliyle üretilmiş olmadığı, toprağın kendi ürünü olduğudur. Burada bir kez daha, kadim atalara dayanan Lundalık ile yeraltı güçlerinin örtüştürüldüğünü görmekteyiz.

Sonra düz anlamı, "birini kötülemek ya da ona karşı aşağılayıcı sözler söylemek" olan; bizim "Şef Adayına Sövme" olarak adlandırabileceğimiz *Kumukindyila* töreni başlar. Tören, Kafwananın, şefin sol kolunun –ertesi gün *lukanu* bileziğinin takılacağı kolun– altına bir yara açması ile başlar. Kafwana kesiğe merhem sürer ve kolun üstüne hasırla bastırır. Ardından şef ve karısı oldukça sert bir şekilde hasır üzerine oturmaya zorlanırlar. Şefin karısı hamile olmamalıdır, çünkü bundan sonra yapılacak olan törenler doğurganlığı yok etmeye yöneliktir. Dahası, çift bu törenlerin birkaç gün öncesinden itibaren cinsel birleşmeden uzak durmalıdır.

Kafwana vaazına başlar:

> Sessiz ol! Sen kötü huylu, aksi ve bencil bir ahmaksın! Yoldaşlarını sevmezsin, onlara sadece kızarsın! Kabalık ve hırsızlıktan başka bir şey yapmazsın! Biz gene de düşündük taşındık ve diyoruz ki sen yeni şef olmalısın. Kötülükten kurtul, öfkeni bir kenara koy, zina etmekten vazgeç, hemen şimdi! Sana şeflik bahşettik. Yoldaşlarınla birlikte

> yemek yemeli, onlarla iyi geçinmelisin. Yoldaşlarını kulübelerinde yiyip bitirmek için büyülü iksirler hazırlama; bu yasaktır! Biz senin ve yalnızca senin şefimiz olmanı arzu ettik. Karın buraya merkez köye gelenlere yiyecek hazırlasın. Bencil olma, şefliği kendi çıkarın için kullanma!...
>
> İnsanlarının, hele ki kendi çocuklarının karıştığı davalarda taraflı hüküm vermemelisin. "Eğer birisi karımla yattıysa, ya da bana karşı hatalı davrandıysa bile, ben bugün onu adil bir şekilde yargılamalıyım. Kalbimde kırgınlık barındırmamalıyım," demelisin.

Bu söylevden sonra geçmişte şef adayının kendisine hatalı davrandığını düşünen herhangi biri, istediği kadar ayrıntıya girerek onu aşağılayabilir, garezini en açık biçimde ifade edebilir. Bütün bunlar olurken seçilmiş şef, sessiz, başı önüne eğik, "tam bir sabır timsali" olarak alçak gönüllülükle oturmalıdır. Bu arada Kafwana, şefin üzerine iksir serper, ara ara kalçasını aşağılayıcı bir şekilde ona çarpar (*kumubayişa).* Kabilede konuştuğum pek çok kişi bana, "şef göreve gelmeden önceki gece köle (*ndung'u*) gibidir" demişti....

Bu vakada yeniden bir araya toplanma safhasını, bütün görkemi ve gösterişiyle birlikte Kanongeşa'nın halkın gözü önünde hazırlanması oluşturur. Ndembularda şeflik kurumunu ele alan çalışmaların ilgisi en çok yönelttiği konu bu olsa da, ve günümüz Britanya sosyal antropolojisinde önemli bir yer tutsa da, bizi burada ilgilendirmemektedir. Bizim şu an odaklandığımız konu, eşikte olma hali ve zayıfların törensel güçleridir. Bunlar iki açıdan gösterilir. İlki, Kafwananın ve diğer Ndembu avamının, kabilenin en üst otorite figürü üzerinde yetki kullanma ayrıcalığına sahip olmasının ortaya çıkmasıdır. Eşikte olma halinde en alttaki en üste gelir. İkincisi, en yüce siyasi otoritenin, Batı Hıristiyanlığında papanın göreve gelirken "*servus servorum Dei*" [Tanrı'nın hizmetindeki bir hizmetkâr] olarak adlandırılmasını çağrıştıracak şekilde "köle" olarak betimlenmesidir. Törenin bir özelliği de, Monica Wilson'ın belirttiği gibi, "bir önlem işlevi" görmesidir.[2] Tören sırasında şef, kendini dizginlemek zorundadır, dolayısıyla, bundan sonra iktidarın baştan çıkarmalarına karşı kendine hâkim olacağı umulur. Ancak, hakarete uğramış şef rolü, sık sık tekrar edilen eşikte olma halleri temasının uç örneğidir. Bu tema, eşikte olma hali öncesi ve sonrası sahip olunan niteliklerden soyunma üzerine kuruludur....

---

[2] Monica Wilson, "Nyakyusa Ritual and Symbolism", *American Anthropologist* 56(2) (1954): 46-54.

Eşikte olan acemi, bir *tabula rasa*, yani bir nevi boş sayfa olmalıdır; bu sayfanın üzerine grubun yeni statüsüne ilişkin bilgi ve hikmet yazılır. Acemilerin fizyolojik açıdan acımasız çilelere ve aşağılamalara maruz kalması, kısmen önceki statülerinin yok edilmesini, kısmen de onları yeni sorumluluklarıyla başa çıkabilmeleri için hazırlamak ve ileride yeni ayrıcalıklarını kötüye kullanmalarını engellemek amacıyla mizaçlarının yumuşatılmasını temsil eder. Onlara çamur ya da topraktan basit nesneler oldukları ve toplum tarafından yoğruldukları gösterilmelidir....

Bu nedenle, eşikte olma halinin pedagojisi, *communitas*'ın genel bağından iki açıdan ayrılmanın kınanmasına işaret eder. Birinci tür ayrılma, yalnızca toplumsal yapı içinde sahip olunan makamın yükümlülüklerinin yarattığı haklara göre hareket etmektir. İkinci tür ayrılma ise, kişinin psiko-biyolojik dürtülerine, yoldaşları pahasına uymasıdır. Birçok eşikte olma halinde var olan insani duyarlılığa, gizemli bir nitelik atfedilmiştir ve birçok kültürde bu geçiş aşaması ilahi veya insan üstü varlıkların veya güçlerin, koruyucu ve cezalandırıcı güçlerine olan inanç ile yakından ilişkilendirilir....

Bu özelliklerin çoğu, bizim Hıristiyan geleneğimizde dinî yaşamın vasıfları olarak düşündüğümüz nitelikleri oluşturur. Şüphesiz Müslümanlar, Budistler, Hindular ve Yahudiler de kendi dinlerinin vasıfları içinde bunların birçoğunu sıralayabilir. Görünüşe göre, toplum ve kültürde artan uzmanlaşmayla birlikte ve toplumsal iş bölümünün gittikçe artan karmaşıklığıyla birlikte, kabile toplumunda esas olarak tanımlanmış kültürel ve toplumsal durumlar arasında kalan bir grup geçişsel özellik kurumsallaşmıştır. Ancak dinsel yaşamın geçişli olma özelliğinin izlerine şu gibi ifadelerde rastlanır: "Hıristiyanlar dünyaya yabancıdır, bir hacı, bir yolcudur, dinlenebileceği hiçbir yer yoktur" Geçiş burada kalıcı bir hal almıştır. Eşikte olma halinin kurumsallaşmasının en belirgin olduğu durumlar, büyük dünya dinlerindeki keşiş hayatı ve kutsal dilenciliktir

Toplumların çoğunda, eşikte olmanın kurumsallaştığının görülebildiği başka alanlar da vardır; bunlar, çevrelerinde öbeklenen simgeler –"zayıfların gücü" gibi– ve bu simgelere ilişik olan inançlar, ya da başka bir deyişle, kalıcı ya da geçici olarak aşağı statülere veya konumlara atfedilen kutsal nitelikler barındırır.... Bunun yanı sıra, antik dönemde Yakın Doğu'da İbraniler, erken ortaçağ Hıristiyanlığında İrlandalılar, modern Avrupa'da İsviçrelilerde görüldüğü üzere, yapısal olarak küçük ve siyaseten önemsiz milletlerin, milletler sistemi içinde dinî ve ahlaki değerlerin savunucusu olarak oynadığı rolden de sözedebiliriz....

Halk edebiyatı, "kutsal dilenciler," "üçüncü oğullar," "küçük terziler" ve "avanaklar" gibi, yüksek kıdemleri ve makamları elinde tutanların hak iddiasını sorgulayan, onları sıradan insanlık ve ahlak düzeyine indirgeyen simgesel figürler ile doludur. Geleneksel "Kovboy" romanlarında, küçük üreticilere baskı yapan ve adil davranmayan seküler "patronlar"ı bertaraf ederek birtakım yerel siyasal iktidar ilişkilerinde ahlaki ve yasal dengeyi sağlayan, varlığı veya ismi olmayan, yersiz yurtsuz, gizemli "yabancı"lara dair hikâyeler okumuşuzdur. Hor görülen veya toplum dışına itilen etnik ve kültürel gruplar, evrensel-insani değerlerin temsilcisi veya dışavurumu olarak efsanelerde ve halk hikâyelerinde önemli rol oynar. Bunların arasında İyi kalpli Samiriyeli, Çehov'un "Rothschild'ın Kemanı" adlı hikâyesindeki Yahudi kemancı Rothschild, *Huckleberry Finn*'de Mark Twain'in kaçak zenci kölesi Jim, Dostoyevski'nin Sonya'sı, yani *Suç ve Ceza* romanında Nietzcheci "üstinsan" Raskolnikov'un kefaretini ödeyen hayat kadını sayılabilir.

Communitas'ın daha da çarpıcı tezahürlerine, Binyılcılık olarak anılan dini hareketlerde rastlanır.... Bu gibi hareketlerin, ilk hız kazanmaya başladıkları dönemlerde, tam da kabile ile ulus arasındaki bölünmeye denk düşmesi dikkate değerdir. C*ommunitas* ya da "açık toplum," bu hareketlerden, yani "kapalı toplum"dan yapısal olarak ayrılır; açık toplumun, insanlığın sınırlarına kadar genişleme potansiyeli ve ideali vardır. Uygulamada, elbette başlangıçtaki hızının ivmesi düşer ve "hareket"in kendisi, mevcut kurumlar arasında bir kuruma dönüşür; çoğu kez de diğerlerinden daha fanatik ve militan bir tutum sergileyen bir kuruma dönüşür, zira kendisini evrensel insani hakikatlerin biricik taşıyıcısı olarak görmektedir.

Modern Batı dünyasında c*ommunitas* değerleri, sonradan "Beat Kuşağı" diye isimlendirilen bireylerin edebiyatında ve davranışlarında şaşırtıcı bir şekilde mevcuttur. "Beat Kuşağı"nı, "hippiler", onları da "teeny-bopper"lar diye bilinen gençlik kolu takip etmiştir. Bunlar, ulusal *rites de passage*'ın üstünlüklerine sahip olmayan yeniyetme ve genç-ergin kategorilerinin "havalı" üyeleridir ve bu yüzden statü üzerine kurulu toplumsal düzeni "reddetmişler" ve "serseriler" gibi giyinerek, geçici alışkanlıklara "takılarak," müzikal beğenilerinde "folk"u tercih ederek ve geçici süfli işlerde çalışarak, toplumda alt tabakaların lekelerini taşımayı üstlenmişlerdir. Toplumsal yükümlülüklerden ziyade kişisel ilişkilere önem verirler ve cinselliği sürekli, yapılanmış bir toplumsal bağın dayanağı olmaktan ziyade, o an var olan *communitas*'ın çokbiçimli bir aracı olarak görürler. Şair Allen Ginsberg cinsel özgürlüğün işlevi üzerine çok etkileyici sözler söyle-

miştir. *Communitas*'a çoğu kez atfedilen "kutsal" özellikler burada da eksik değildir: Bu, benzerlerini tanımlamada sık sık "aziz," "melek" gibi dinsel ifadeleri kullanmalarında ve Zen Budizmine olan ilgilerinde görülebilir. Zen'e özgü "her şey birdir, bir hiçtir, hiç her şeydir" ifadesi, *communitas*'a daha önce uygulanan, yapılandırılmamış olma vasfını çok iyi anlatmaktadır. Hippilerin kendiliğindenliğe, dolaysızlığa ve "varoluş"a verdikleri önem, *communitas*'ın yapı ile zıtlaşan yönlerinden birini açığa çıkarır. *Communitas* şimdiye aittir, yapı ise geçmişe kök salmıştır ve dil, yasa, görenek aracılığıyla geleceğe uzanır....

Communitas, eşiktelik halindeyken, yapının çatlaklarından içeri sızar; kenardalık halindeyken yapının kıyısından sızar, aşağı haldeyken yapının altından girer. Hemen her yerde kutsal ve "mukaddes" olarak görülür; belki de, yapılanmış ve kurumsallaşmış ilişkileri yönlendiren normları aştığı ya da çözdüğü ve eşi görülmedik denli güçlü deneyimler ona eşlik ettiği için böyledir.

İnsanlar arası genel bir bağ bulunduğu ve bu bağla ilişkili olarak bir "insanlık" hissinin var olduğu kanısı bir tür sürü içgüdüsünün epifenomenleri değil, "kendi bütünlükleri ile tümüyle işin içine katılan insanların" ürünleridir. Eşiktelik, kenardalık ve yapısal olarak aşağıda olma haline efsaneler, simgeler, ritüeller, felsefi sistemler ve sanat eserleri yaratılırken sıkça başvurulmuştur. Bu kültür biçimleri insanlara belli bir düzeyde, insanın toplumla, doğayla ve kültürle olan ilişkisinin ve gerçekliğin dönem dönem yeniden sınıflandırılması için birtakım kalıplar ve modeller sağlar. Ama insanları eyleme teşvik ettikleri kadar düşünmeye de teşvik ettikleri için sınıflandırmanın da ötesindedirler. Bu ürünlerden her biri çokseslidir, birden fazla anlam taşır ve insanları aynı anda pek çok psiko-biyolojik düzeyde harekete geçirme gücüne sahiptir.

Burada bir diyalektik söz konusu, çünkü *communitas*'ın dolaysızlığı yapının dolaylılığına olanak sağlar; *rites de passage*'da ise insanlar, yapıdan kurtulup *communitas*'a gider, orada edindikleri deneyim sayesinde de yeniden canlanıp yapıya döner. Kesin olan bir şey varsa, o da hiçbir toplumun bu diyalektik olmaksızın layıkıyla işlev göremeyeceğidir. Yapının aşırı vurgulanması, "yasa" düzleminin dışında ya da "yasa"nın aleyhinde *communitas*'ın patolojik tezahürlerine yol açabilir. Bazı tesviyeci dinî ve siyasi hareketlerde *communitas*'ın aşırı vurgulanması, hemen ardından zorbalık, aşırı bürokratikleşme gibi yapısal katılaşmanın diğer tiplerinin ortaya çıkmasına yol açabilir.

14 SİMGESEL KİRLENME

Mary Douglas

Tıbbi maddecilik, karşılaştırmalı dini her zaman çileden çıkarmıştır. Bazıları, en egzotik tarihsel ayinlerin bile sağlam bir sıhhi temele oturduğunu savunur. Diğerleri, ilkel ritüellerin amacının hijyen olduğunu kabul etse de bunun sağlam bir temeli olmadığı görüşündedirler. Onlara göre, bizim güvenilir kabul ettiğimiz hijyen ile ilkel insanın hatalı fikirleri arasında derin bir uçurum bulunmaktadır. Ancak, hijyen ve kir hakkındaki kendi fikirlerimizle yüzleşmeyi başaramadığımız için, ritüel hakkındaki bu tıbbi yaklaşımların her ikisi de bir yere varamamakta....

Patojenliği ve hijyeni kendi kir kavramımızdan soyutladığımızda geriye kiri "orada bulunmaması gereken madde" olarak betimleyen tanımdan başka bir şey kalmıyor. Bu aslında pek çok şeye işaret eden bir yaklaşım. İki koşula gönderme yapıyor: Bir dizi düzenlenmiş ilişki ve bu düzenlemenin ihlali. O halde kir hiçbir zaman benzersiz, tek başına var olan bir olay değildir. Kirlenmenin olduğu her yerde bir sistem vardır. Düzenleme, uygun olmayan unsurların reddini içerdiği sürece, kir, maddenin sistemli bir şekilde düzenlenip sınıflandırılmasının bir yan ürünü olarak kalacaktır. Kir fikri, bizi doğrudan simgeciliğin alanına götürür ve saflığın çok daha belirgin olan simgesel sistemleriyle kurulacak bağlantının işaretlerini verir.

Kire ilişkin görüşlerimize bakarsak, düzenlenmiş sistemde reddedilen tüm unsurlara yer veren bir tür antolojik özet kullandığımızı anlayabiliriz. Bu izafi bir fikirdir. Ayakkabılar kendi başlarına kirli değildir, ama onları yemek masasına koyduğumuzda "kirli" olurlar; yemek kendi başına kirli değildir, ama yemek pişirirken kullandığımız araçları yatak odasında bırakmak ya da giysilerin üzerine sıçramış yemekleri olduğu gibi bırakmak kirliliktir; keza, banyoda olması

Douglas, Mary. *Purity and Danger*'dan. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1966. s. 41-49;114-119; 128-136; 158-159'dan derlenmiştir. [Eserin Türkçe baskısı için bkz. *Saflık ve Tehlike (Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi)*, çev. Emine Ayhan.]

gereken malzemelerin oturma odasında bulunması; giysilerin sandalyelerin üzerinde duruyor olması; bahçede olması gereken eşyaların içeride ya da üst katta olması gerekenlerin alt katta olması; iç çamaşırlarının dış giysiler gibi giyilmesi kirliliğe işaret eder. Özetle, bizim kirlilik anlayışımız, çok değer verdiğimiz sınıflandırmalarımızı bozan ya da onlara ters düşen herhangi bir nesneyi ya da fikri kınayarak verdiğimiz bir tepkidir.

Kendimizi kire odaklanmaya zorlamamalıyız. Böyle tanımlandığında, kir, normal sınıflandırma şemamızdan reddedilmiş artık bir kategoriye dönüşür. Ona odaklanmaya çalışırken, en güçlü zihinsel alışkanlığımıza karşı geliriz. Çünkü, anlaşılan, algıladığımız her şey, bizim, yani algılayanların, ekseriyetle sorumlu olduğu bazı örüntülere göre düzenleniyor. Algılamak, edilgen bir şekilde bir duyu organımızın –mesela görme ya da duyma– bir paletin üzerine bir boya lekesi düşmesi misali hazır bir izlenimi dışarıdan içeriye alması demek değil. Fark etmek ve hatırlamak, geçmiş izlenimlere ait eski imgeler arasından bir şeyler aramak demek değil. Tüm izlenimlerimizin baştan beri şematik olarak belirlendiğine dair genel bir fikir birliği var. Algılayanlar olarak, duyularımıza düşen tüm uyarıcılardan sadece bizi ilgilendirenleri seçiyoruz ve ilgilerimiz de bazen şema olarak adlandırılan bir tür örüntü kurma eğilimi tarafından yönetiliyor. Sürekli yer değiştiren izlenimlerin karmaşası içinde, her birimiz nesnelerin aşina biçimlere sahip olduğu, derinlik içinde yer aldığı ve süreklilik sahibi olduğu istikrarlı bir dünya yaratıyoruz. Algılarken aslında inşa ediyoruz; inşa edilen örüntüye en kolay biçimde uyan bazı işaretleri kabul edip, diğerlerini reddediyoruz. Belirsiz olanlar genellikle sanki örüntünün geri kalanı ile uyum içindeymiş gibi kabul ediliyor, uyumsuz olanlar reddediliyor. Kabul edilmeleri halinde, önkabuller yapısının düzeltilmesi gerekiyor. Öğrenme edimi ilerledikçe nesneler adlandırılıyor. Onlara verilen adlar, bir dahaki sefere algılanma biçimlerini etkiliyor: Bir kez yaftalandıktan sonra, gelecekte kendilerine ayrılmış olan göze daha hızlı bir şekilde yerleştiriliyorlar.

Zaman ilerledikçe ve tecrübeler arttıkça adlandırma sistemimize daha çok yatırım yaparız. Böylelikle tutucu bir önyargı yerleşir. Bu bize güven verir. Yeni tecrübeleri içeri alabilmemiz için, herhangi bir zamanda önkabullerimizin yapısını yeniden düzenlememiz gerekebilir; ama tecrübeler geçmişle ne kadar uyum içindeyse, kendi önkabullerimize o kadar çok güvenir oluruz. Rahatsız edici ve örüntüye uymakta direnen olguları, ön kabulleri bozmasınlar diye, ya görmezden geliriz ya da çarpıtırız....

Düzensizliğin örüntüyü bozduğunu kabul etsek de, düzensizlik

aynı zamanda örüntü için malzeme sağlar. Düzen, sınırlamanın varlığını sezdirir; eldeki tüm malzemelerden sınırlı bir seçim yapılmış, tüm olası ilişkilerin sınırlı bir kısmı kullanılmıştır. Düzensizlik dolaylı olarak sınırsızdır; içinde herhangi bir örüntü oluşturulmamıştır, ama örüntü çıkartma potansiyeli sınırsızdır. İşte bu yüzden, düzen yaratmayı amaçlasak da, düzensizliği yok sayıp onu kınayamayız. Düzensizliğin, var olan örüntüler üzerindeki yıkıcı etkisini görürüz ama aynı zamanda potansiyelininin de farkındayızdır. Düzensizlik, hem tehlikeyi hem de iktidarı simgeler....

Toplumun kıyısına itilmiş insanlarla ilgili inançları bir düşünün. Bunlar bir şekilde toplumsal kalıpların dışında bırakılmıştır; onlar yersizdir. Ahlaki açıdan hiçbir kabahatleri olmayabilir, ama statüleri tanımsızdır. Doğmamış bir çocuğu ele alalım. O andaki konumu da geleceği de belirsizdir. Cinsiyetinin ne olacağı belli olmadığı gibi, bebeklik çağında başına gelebilecek felaketlerden korunup korunamayacağı da belli değildir. Doğmamış çocuğa genellikle hem kolayca incinebilecek, hem de tehlikeli bir varlık gözüyle bakılır. Lele'ler, doğmamış çocuğun ve annesinin daimi bir tehlike içinde olduğunu düşünür, ama aynı zamanda doğmamış çocuğun, onu başkaları için tehlikeli kılan kaprisli bir kötücüllük taşıdığına inanırlar. Lele kadını hamileyken hasta insanlara yaklaşmamaya özen gösterir; çünkü rahmindeki çocuğun yakınlığının öksürüğe yol açacağına ya da bedende ateşin yükselmesine sebep olacağına inanılır.

Nyakyusa'lar arasında benzer bir inanışın varlığından söz edilmiştir. Hamile bir kadının yaklaştığı tahılın miktarını azaltacağına inanılır; çünkü içindeki cenin oburdur ve tahılı kapar götürür. Hamile kadının, bu tehlikeyi yok etmek için ayinsel bir iyi niyet hareketi yapmadan ekin biçenlerle veya bira mayalayanlarla konuşmaması gerekir. Nyakyusa'lar ceninden, yiyecekleri kapan "sonuna kadar açılmış çene" olarak söz eder ve bunu "içerdeki tohumun" "dışarıdaki tohum" ile savaş halinde olmasının kaçınılmazlığı ile açıklarlar.

> Karında taşınan çocuk   cadı gibidir; büyü yaparcasına gıdalara zarar verir; bira ekşir, tadı kötüleşir, gıda yetişmez, demircinin demiri kolay kolay dövülemez ve süt bozulur.[1]

Ceninin savaşa veya ava gitmiş babası bile karısının hamileliğinin tehdidi altındadır.

---

[1] Monica Wilson, *Rituals and Kinship among the Nyakyusa*. Londra: Oxford University Press, 1967, s. 138-139.

Levy-Bruhl, âdet kanamasının ve düşük yapmanın aynı türden inançları doğurduğundan söz eder. Maoriler, âdet kanamasını bir çeşit *noksan* insan olarak değerlendirir. Eğer kan akmış olmasaydı, bir insan haline gelecekti; dolayısıyla ona asla yaşamamış, ölü bir insanın imkânsız statüsünü atfederler. Levy-Bruhl, erken doğan bir ceninin kötü bir ruhu olduğuna ve yaşayanlar için bir tehlike oluşturduğuna dair genel inanışa işaret etmiştir. Levy-Bruhl tehlikenin marjinal durumlarla ilişkili olduğuna dair bir genelleme yapmaz, ama Van Gennep'in bu konuda daha kapsamlı bir sosyolojik öngörüsü vardır. O, toplumu içinde odaların ve koridorların bulunduğu, bir odadan diğerine geçmenin tehlikeli olduğu bir ev olarak görür. Tehlike, geçiş durumlarında ortaya çıkar; geçiş, doğası itibariyle ne mevcut durum, ne de bir sonraki durum olduğu için tanımlanamaz. Birinden diğerine geçmek zorunda olan insan tehlike altındadır ve bu tehlikeyi diğerlerine de geçirir. Tehlike bir ritüel aracılığıyla denetim altına alınır: Kişi önce eski statüsünden uzaklaştırılır, sonra belli bir süre diğerlerinden ayrı tutulur, ancak bundan sonra yeni statüsüne geçmiş olduğu halkın önünde açıklanır....

İlkel bir evrendeki iktidarların ve tehlikelerin bir haritasını çıkarmak için, biçim ve biçimsizlik fikirleri arasındaki ilişkinin altını çizmemiz gerekiyor. İktidar ile ilgili fikirlerin çoğu, toplumun biçimler dizisinden oluştuğu ve onu çevreleyen biçimsizlikle tezat oluşturduğu fikrine dayanır. Biçimlerde iktidar vardır; eklemlenmemiş alanlarda, marjinal olanda, karmaşık çizgilerde ve dış sınırların ötesinde farklı bir iktidar mevcuttur. Eğer kirlilik tehlikenin belirli bir sınıfıysa, onun tehlikeler evreni içindeki yerini görebilmek için, tüm olası iktidar kaynaklarının bir envanterini çıkarmak gerekir. İlkel bir kültürde talihsizliğin fiziksel temsilcisi, bu talihsizliğin izinin sürülebildiği kişisel müdahale kadar önemli değildir. Etkileri bütün dünyada aynıdır: Kuraklık kuraklıktır, açlık da açlıktır; salgınlar, çocuk işçiler, hastalık; tecrübelerin çoğu aynıdır. Ancak, her kültür bu felaketlerin nerelerde ve ne zaman meydana geldiğini yöneten belirli birtakım kurallar olduğunu bilir. Kişiler ve talihsizlikler arasındaki başlıca bağlantılar kişisel bağlantılardır. Dolayısıyla, iktidarların bir envanterini çıkartırken, işe, başkalarının talihinde ne tür kişisel müdahalelerin olduğunu sınıflandırarak başlamamız gerekir....

Önce, seküler makamından dolayı kendisine verilen iktidarı kötüye kullanan yetke sahibi adamı ele alalım. Eğer yanlış davrandığı, rolünün dışında hareket ettiği anlaşılırsa, o rol dolayımında edindiği ruhani iktidarı hak etmemiş olur. O durumda, inanç örüntüsünde, söz konusu kişinin kusuru uyarınca bir değişiklik yapma alanı bu-

lunmalıdır. Yanlışlık yapanlara karşı kasıtlı denetim gücünü uygulamaya koyan biri olmak yerine, istemsiz, haksız güç uygulayan cadılar sınıfına girmelidir. Makamını kötüye kullanan kişi, bir gaspçı kadar, bir karabasan kadar, bir işlikteki somun anahtarı kadar, toplumsal sistem üzerindeki hantal yük kadar gayrimeşrudur. Genellikle de kullanımı kendisine teslim edilmiş olan bu tehlikeli iktidarla karşı karşıya kalan kişilerin, öngörülmüş bu değişimi yaşadığına tanık oluruz.

Eski Ahit'te, Samuel'in Kitabı'nda, Saul kendisine verilen tanrısal güçleri kötüye kullanan bir lider olarak sunulur. Kendisine verilen göreve uymayıp, adamlarını itaatsizliğe itince, karizması yok olur ve korkunç bir öfke, bunalım ve delilik hali ona musallat olur. Yani, Saul makamını kötüye kullanınca, bilinçli denetimini kaybetmiş ve arkadaşları için bile bir tehdit unsuru haline gelmiştir. Mantığının denetimini yitirdiği için, lider, bilinçsiz bir tehlike unsuruna dönüşür. Saul imgesi, bilinçli ruhani gücün, açıkça belirlenmiş bir yapıda, denetlenemez bilinçsiz tehlikenin ise bu yapının düşmanlarında var olduğu fikrine uygun düşer.

Lugbara'lar, iktidarın kötüye kullanımına dair inanışlarını değiştirmek için benzer ama farklı bir yöntem oluşturmuştur. Soylarındaki yaşlı önderlere özel güçler atfederler ve bu güçlerin, soyun amaçlarına uygun hareket etmeyen gençlere karşı atalarını yardıma çağırmaya yaradığına inanırlar. Burada da bilinçli olarak denetlenen güçlerin, açıkça belirlenmiş olan mevcut yapıyı koruduğunu görüyoruz. Ancak yaşlılardan birinin kendi özel, bencil amaçları doğrultusunda hareket ettiği düşünülürse, atalar onu dinlemez ve ona güçlerini kullanma olanağı sunmaz. Burada da söz konusu olan, yetke sahibi kişinin, kendi makamının ona tanıdığı gücü yanlış kullanmasıdır. Makam sahibi kişinin meşruiyeti şüpheli bir hal alınca, makamından alınması gerekir ve bunun yapılması için de muhalifleri onu yozlaşmış olmakla, kara büyü kullanmakla, geceleri devreye giren esrarengiz, sapık bir büyü gücü kullanmakla suçlar. Suçlamanın kendisi, yapıya açıklık kazandırmak ve onu güçlendirmek için kullanılan bir silahtır; karışıklığın ve belirsizliğin kaynağı ile suçun bağlantılandırılmasını sağlar. Bu iki örnek simetrik olarak bize gösteriyor ki, bilinçli iktidar, yapının kilit önemdeki konumlarından uygulanır ve bilinçli iktidarın karanlık, muğlak alanlarından farklı tehlikeler doğar....

Kirletici güçler fikirler yapısının doğasında mevcuttur ve birleştirilmesi gerekeni kopartanı ya da ayrı kalması gerekeni birleştireni simgesel bir biçimde cezalandırır. O halde, kirlilik, yapının kozmik veya toplumsal sınırlarının belirgin bir şekilde çizildiği yerlerin

dışında ortaya çıkamayacak bir tehlike biçimidir.

Kirliliğe yol açan kişi her zaman hatalı davranmış sayılır. Ya yanlış bir duruma yol açmıştır ya da aşılmaması gereken bir çizgiyi aşmıştır ve bu sapma, birileri için tehlike yaratmıştır. Kirliliği sisteme sokmak, sihir ve büyünün tersine, insanların hayvanlarla paylaştığı bir kabiliyettir, çünkü kirliliği başlatan sadece insanlar değildir. Kirlilik bilerek yapılabilir, ama bunun bilerek yapılıp yapılmaması yarattığı etki açısından önemsizdir; hatta daha çok istenmeyerek yapılır....

Kirlilikle ilgili inançların, yanlışları cezalandırmak için bir tür gayrişahsi yöntem sunuyor olması, kabul edilmiş ahlak sisteminin pekiştirilmesini sağlar....

1. Herhangi bir durum ahlaki açıdan iyi tanımlanmamışsa, kirlilikle ilgili bir inanç, bir ihlalin meydana gelip gelmediğini belirlemek için *post hoc* (eylem sonrası) bir kural sağlayabilir.
2. Ahlak ilkeleri birbiriyle çatıştığında, kirlilikle ilgili bir kural, ilgilenilecek basit bir odak noktası sağlayarak, karışıklığı azaltabilir.
3. Ahlaki açıdan yanlış olduğu kabul edilen bir davranışın, manevi açıdan aşağılanmaya yol açmadığı durumlarda, kirliliğin zararlı sonuçlarıyla ilgili inanç, suçun ciddiyetini vurgulayabilir ve kamuoyunu doğrunun tarafına çekebilir.
4. Ahlaki aşağılamanın uygulamalı yaptırımlarla pekiştirilmediği durumlarda, kirlilikle ilgili inançlar hata yapacak olanlar üzerinde caydırıcı bir etki yaratabilir.

Bazı kirlilikler, kirletenlerin hayatta kalmasına izin verilemeyecek denli ciddidir. Ancak, çoğu kirliliğin, kendi etkilerini sağaltıcı basit yöntemleri vardır. Tersine çevirme, çözme, gömme, yıkama, silme, arındırma gibi ayinler aracılığıyla, kısa bir zaman dilimi içinde ve küçük bir çabayla bu etkiler ortadan kaldırılabilir. Manevi bir suçu yok saymak bu suç karşısında incinen tarafın zihinsel durumuyla ve intikam beslemenin keyfiyle bağlantılıdır. Bazı suçların toplumsal sonuçları her yöne dağılır ve asla tersine çevrilemez. Yanlışın gömülüşünü canlandıran uzlaşma ayinleri, tüm ayinlerin yaratıcı etkisini içinde barındırır. Yapılan yanlışın hatırasını silmeye yardım eder, doğruluk duygusunun gelişmesine destek olurlar. Manevi suçları, ayinler aracılığıyla anında ortadan kaldırılabilecek kirlilik suçlarına indirgeme girişimi, herhalde toplumun geneli için yararlı olmalıdır ki uygulanmaktadır....

15 | VİKTORYEN SAFLIK ANLAYIŞI VE SİMGE OLARAK CİNSELLİK

Carroll Smith-Rosenberg

Viktorya dönemi insanlarının, cinselliklerini ideolojik olarak reddetmiş olmaları neden bu kadar ilgi uyandırır?

Cevap muhtemelen Viktorya dönemi saflık ideolojisinin kendine özgülüğünde yatar. Amerikan tarihinin hiçbir döneminde, cinsel yönden böylesine baskıcı bir inanç sistemi böylesine ayrıntılı tasarlanmamıştır. Bu inanç sistemi, 1830'larda ve 1840'larda aniden ortaya çıkmıştır ve gerek on sekizinci gerekse yirminci yüzyılların cinsel müsamahakârlıklarının tam karşıtıdır. "Püritenlik" olarak betimlemeyi tercih ettiğimiz bu durum, Amerika'da sanayi öncesi ticari kapitalizmin son evrelerinde başlamıştır....

Tarihçiler, cinsel davranış hakkında savlar üretmek için geleneksel olarak cinsel reçetelerden yararlanmıştır. Ancak, reçete, davranış değildir. Erken dönem erkek reformcuların tartışmalarını, ABD Başkanı Jackson döneminde yatak odalarına açılmış olan loş ve çarpık pencerelerden bakmak yerine, bunları değerlerin ve düşüncelerin simgesel bildirimi olarak, toplumsal ve ekonomik bakımlardan git gide karmaşıklaşan Amerikan toplumunun ürettiği ideolojilerden biri olarak incelemeyi önereceğim. Din tarihçileri, ilahiyatı, Tanrı'nın doğasını öğrenmek için değil, bu kendine özgü ilahiyatı üreten kültürün doğasını öğrenmek için inceler. Şimdi, cinsel saflığa ilişkin tartışmaları insanların yatakta ne yaptıkları ya da yapmadıklarıyla değil, sanayi öncesi kalkınmanın son evresindeki Amerikan toplumunun ve Amerikan ailesinin koşullarıyla ilişkilendirerek incelemeye çalışalım....

Cinsel saflık bir eril reform hareketi olarak başladı. Cinsel saflığa dair kitapçıkların ve kitapların hepsi yetişkin erkekler tarafın-

---

Smith Rosenberg, *American Journal of Sociology* 84 Ek (1978). s. 212-47'den derlenmiştir.

dan yazıldı. İstisnasız hepsi genç erkek okuyucuya hitap etmekteydi. Sylvester Graham'ın *Lectures to Young Men on Chastity* (Genç Erkeklere İffet Hakkında Dersler), S. B. Woodward'ın *Hints for the Young* (Gençlere İpuçları), William Alcott'un *Young Men's Guide* (Genç Adamın Rehberi) ve *Physiology of Marriage* (Evliliğin Fizyolojisi); bunların hepsi dolaylı veya doğrudan yatılı okul ya da kolejlerde okuyan ergen oğlan çocuklara ve kasaba ve kentlerdeki genç kâtiplere hitap ediyordu. Bu, tam da Graham'ın 1830'larda ve 1840'larda kamuya açık konuşmalar yaparak sürdürdüğü parlak meslek yaşantısı boyunca hitap ettiği dinleyiciydi. Graham'ın dinleyicileri yaşını başını almış erkekleden, kırsal ve tarımsal kesim gençlerinden değil, devrim sonrası kurulan yeni kolejlerin öğrencilerinden ve kentlerdeki yeni liselere devam eden kâtiplerden oluşmaktaydı.... Ergenlik çağındaki erkeklerin sorunları, endişeleri ve şeytana uyma istekleri, bu külliyatın başlıca konularıydı. Denetlenemeyen ergen cinselliğinin korkunç etkilerini ayrıntılarıyla veren kısa hikâyeler, okuyucuya tekrar tekrar anlatılıyordu. Saflık taraftarlarının baş kahramanı erkek gençliktir; amaçlanan, genç erkeklerin manevi eğitimlerinin ve fiziksel sağlıklarının korunmasıydı... Amerikan toplumunun gelecekteki mutluluğu ve istikrarı bu saflığa bağlıydı. Graham'ın *Lectures to Young Men*'in başlangıç paragrafında belirttiği gibi: "Her dönemin en bilgili ve en iyi kişileri, gençliğin esenliğine derin ilgi göstermiş ve onların zihinsel, manevi ve bedensel eğitimlerini, bireyin, toplumun ve insanlığın medeni esenliğinin özellikleri ve şartları için son derece önemli görmüştür.... Gençliğin uygun biçimde eğitimi ulusal refahın ve mutluluğun temelidir."

İtidali ve vejetaryenliği, tıp mesleğine yönelik sivri dilli bir eleştiriyle birleştiren eril ahlak reformcuları, erkek orgazmını fiziksel, zihinsel ve toplumsal bozulmanın kaynağı sayarak suçlayan fizyolojik bir model geliştirdi. Onlara göre, kişisel zevk için cinsel ilişkide bulunmak fizyolojik olarak yıkıcı, dolayısıyla toplumsal açıdan sorumsuzluktu. Erkek orgazmının gerekçesi olabilecek tek bir amaç vardı: üreme. Bir erkeğin hayatının büyük bir kısmını –özellikle ergenliği– cinsel perhiz şekillendirmeliydi. Genç erkekler evlenecekleri yaşa, yani yirmili yaşların sonuna ve otuzlarının başına kadar bakir kalmalıydı....

En önemlisi, genç erkekler mastürbasyon yapmamalıydı. Bu yazılara çocukluk ve gençlikte böyle bir cinsel eylemde bulunmaya dair klasik korku hâkimdir. O. S. Fowler, mastürbasyon "aşırı ve sapkın aşk eğiliminin en kötü biçimidir," diye gürlerken, John B. Newman bunu "kesinlikle doğal olmayan ve habis bir suç" olarak niteler ve

"sadece köpek yüzlü maymun gibi hayvanlara yaraşır" diye hüküm verir (Fowler 1856, s. 48; Newman 1856, s. 56). Mastürbasyonun, Amerikan gençliğinin canlılığını ve masumiyetini tükettiğini, akıllarını ve bedenlerini sakatladığını söylüyorlardı. "Gençlerde etkisi daha ciddi biçimde hissedilir [onlar] fiziksel enerjilerinin, zihinsel güçlerinin ve manevi duyarlılıklarının bu düşkünlükten ne derece etkilendiğini bilemez." 1850'lerde başka bir doktor, "bu iğrenç alışkanlık ne kadar erken başlarsa, sonuçları o kadar kötü olur" yorumunda bulunmuştur. (Graham 1837, s. 77-9; Alcott 1866, s. 67-8, 72-4). Bu eylem, yetişkin dünyasının bilgisi ve kontrolü dışında gizlice meydana geliyordu. Fantezi ile beslenerek gerçeklik sınırlarının ötesine geçiyordu ve çok yaygındı. Woodward, "bunun nasıl yapıldığını ve genelde bunu anlatmak için kullanılan dili bilmeyen on iki yaşında tek bir oğlan çocuk ile karşılaşmadım" diye belirtmiştir (1865, s. 5)....

Evlilik içi cinsel ilişkiye ve mastürbasyona ilişkin bu nasihatların altında erkek orgazmından duyulan derin korku yatar. Erkek orgazmı zapt edilemez, denetlenemez ve şiddetlidir. İsyankâr ve anarşik olduğundan, büyük bir yıkım potansiyeli taşımaktadır.... Graham, erkek reformcuların korkularını şöyle anlatır: "Zührevi düşkünlüğe eşlik eden şiddetli nöbetler aşırı yoğun heyecanla bağlantılıdır ve vücut sisteminin tümünü hiç maruz kalmadığı raddede tahrik eder. Beyin, kalp, akciğerler, karaciğer, deri ve diğer organlar bunu üzerlerinde bir kasırga kopmuşçasına hisseder. Sersemlemiş ve derinden sarsılmış olan kalp, korku dolu bir sıkışıklıkla kanı iç organlara pompalar; basınç, kaşıntı, takatsizlik, yırtılma, fıtık, iltihap ve bazen de birtakım başka düzensizliklere neden olur.... Bu aşırılıklar sıkça tekrarlandığında çok korkunç sonuçların ortaya çıkması kaçınılmazdır" (1837, s. 49).

Denetim dışı bir fiziksel güç olduğu için korkulan erkek orgazmı, aynı zamanda bedenin işlevler hiyerarşisini de tehdit etmektedir. Eril ahlak reformcuları, dönemin pek çok tıp yazarı gibi, bedenin kapalı bir enerji sistemi olduğunu düşünürdü. Bireyler, insan metabolizmasındaki önemlerine göre organlara pay edilen sınırlı miktarda sinirsel ve besinsel enerjiye sahipti. Ahlak reformcularına göre, cinsel uyarılma ve orgazm bu doğal düzeni bozmakta, kanı ve enerjiyi insanın en aşağı ve gereksiz organlarına –cinsel organlara– çekmekteydi. Daha asil organların –beyin, kalp, akciğerler gibi insanın hayati parçalarının– güçleri gasp edilir, kan cinsel organlara hücum eder, cinsel organlar "kızışır ve uyarılır" ve doymak bilmez bir hale gelirdi (Graham 1837, s. 58, 74)....

Erkek ahlak reformcuları, eril cinsel arzunun tümünde gördükleri dengesizlik ve fevriliğe karşı koymak için, bu arzuyu insanın iradi denetiminin ötesinde olan katı bir kurallar sistemine tabi kılmanın yolunu aradı. Ahlak reformcuları insanların değil, kuralların sistemi içinde çalıştı; insan bedeninden sürekli olarak dengeli bir yapı, ahenkli bir sistem olarak söz ettiler.... Erkeğin cinsel ilişkisini yöneten dişinin yumurtlaması (ovülasyon) idi. Cinsel ilişki evlilik ile sınırlanmalı ve sadece kadının içgüdüleriyle bilebileceği, doğurgan olduğu dönemlerde gerçekleştirilmeliydi. Kocalar, karılarının kendilerine yaklaşmasını beklemeliydi. Bu nedenle de, evlilik içi cinsel ilişki, hamilelikle sonuçlanana kadar, ayda bir kere vuku bulmalı ve çocuk sütten kesilene kadar yeniden başlamamalıydı. Dişinin doğurgan olmadığı dönemlerde cinsel ilişki hem kadının hem de erkeğin sinirsel enerjilerinde yıkıcı değişikliklere yol açardı. Birinin erkekliğini, diğerinin kadınlığını tahrip ederdi....

Cinsellik düşkünü genci tehdit eden tehlikeler sadece hastalık ve ölümden ibaret değildi. Erkek ahlak reformcuları, mastürbasyon yapanın sırf sağlığını değil, erkekliğini de kaybedeceğini öngörüyordu. Mastürbasyon, genci erkeklik ile kadınlık arasındaki bir eşik haline itecekti.... "Bu tutkuya gem vuramayan herkesin erkekliği aynı oranda zayıflayacaktır," diye uyarır kafatası bilimcisi ve reformcu O. S. Fowler: "Erkek, asaletinden, şerefinden, namusundan ve erkekliğinden feragat eder; artık cesur, azimli, kararlı, umutlu, onurlu değildir; küçülmüş, iradesiz, evcilleştirilmiş cesaret yoksunu, ne yapacağını bilemez hale gelmiştir hem kendisi hem de toplum için bir asalak olmuştur" (1856, s. 28-9). Trall, mastürbasyon yapanın, "cesaretsiz, kendi gölgesinden korkan, kararsız biri olacağını... erkekliğinin bilincinde ve amaçları doğrultusunda mağrur, dimdik, onurlu yürümeyeceğini; ufacık, sinmiş, dalkavukça, bayağı ve kılıksız bir biçimde yürüyeceğini," söyler.... "Bu gizli alışkanlığın hem fiziksel hem de zihinsel olarak erkekliğini zayıflatacağını ve böylece eril olanın asaletini ve verimliliğini yok edeceğini ve ruhunu alçaltacağını" öne sürer (1856, s. 55-7).

Erkek ahlak reformcularının, mastürbasyonu, eşcinselliğe dair bir kod olarak kullanmış olabileceğine dair pek çok kanıt vardır. Mastürbasyon yapan kadınsı kişi, erkek eşcinselin bütün bildik özelliklerine sahiptir. Dahası, kadınlardan tiksiniyor gibidir. Ardı ardına birçok yazar, mastürbasyon yapanı kadınlardan kaçınmakla ve evlenmeyi reddetmekle suçlamaktaydı....

Biz, tarihçiler olarak, bu fizyolojik yanlış anlamalar ve cinsel te-

rör sistemi üzerine nasıl bir düzen oturtabiliriz? Kapalı bir evren içinde, hiyerarşik bir düzende bulunan, bedensel denetim türleri üzerine kurulu saflık düzenlemeleriyle ilgilenen ve kendisine karşı işlenen ihlalleri de beraberinde bulunduran böyle bir sistem sadece Viktorya dönemi Amerikasına özgü değildir. Dünya üzerindeki bütün geleneksel toplumlardan gelişmiş toplumlara kadar tüm zamanlarda benzerleri vardır. Son on yıldır antropologlar, benzeri ideolojileri toplumsal değişmenin ve kültürel gerilimlerin ifadesi olan simgesel sistemler olarak görmeye başladı. Bunları üreten toplumların, toplumsal denetimle ilgili derin kaygıları olduğunu, ayrıca kurumsal ve ailevi parçalanmaya sınır getirmek arzusunu paylaştıklarını ortaya çıkardılar. Bu ideolojilerin kökeninde manevi ve fiziksel olanı aynı potada eriten ve içinde şansın hiç rol oynamadığı katı bir kurallar sistemi yatmaktadır. Hiçbir bedensel ayrıntı, bireyin, ailenin veya grubun kaderinin dengesinde değersiz sayılacak kadar önemsiz değildir. Yasaklanmış ya da onaylanmış hiçbir yiyecek, hiçbir fiziksel eylem fark edilmeden geçilemez. Bedensel girdi ile bedensel çıktı arasında kesin bir denge kurulmuştur. Hastalık ve günah birbiriyle bağlantılıdır; hastalık günahı cezalandırır (Douglas 1970, Bölüm 1 ve s. 111, 114, 124-5).

Böyle bir yorum, bireyin toplum, aile ve beden ile olan ilişkisine dair algılarını birbirine bağlayan duygusal ve simgesel mantığın var olduğunun kabulü üzerine kuruludur. Bu duygusal mantık, kültürel simgelerin biçimlendirilmesinin temelini oluşturur.... Karmaşık ve alaycı bağlar, fiziksel bedeni siyasi bedene bağlar. Fiziksel beden hem bir mikrokozmos işlevi görür, hem de toplumsal yapı ve toplumsal düzenlemeleri dengeleme görevini üstlenir. Fiziksel beden, bir yandan toplumsal yapıyı simgelerken, öte yandan alegorik bedenin saflığını bozmakla –kirletmekle– tehdit eden şehevi talepler içerir (Douglas 1970, s. 98, 99, 191).

Ancak, fiziksel olanı fiziksel olmayanın simgesi olarak görmek bedensel imgelerin şeheviliğini reddetmek anlamına gelmez. Zaten bedeni simgeye dönüştüren de bu psiko-cinsel unsurdur. Antropolog Victor Turner, bütün simgelerin aslında iki kutuplu, aynı anda hem duyumsal hem de sosyolojik olduğunu öne sürmüştür. Simgelerin duyumsal yönü, toplulukların faydalandığı ilkel duyguların yol açtığı ve her daim aynı olan duygulanımı kapsar; böylelikle, somut değerleri ifade eden ortak toplumsal deneyimlerle ilgili bir kelime dağarcığı oluşturmak üzere duyumsal olanı ve zamandan zamana değişmeyeni şekillendirilir (1967, s. 28, 29-47).

Eğer beden bir simge ise, bedensel işlevleri denetleme, yasalara

bağlama ve cezalandırma kararlılığı, o toplum içindeki belirli kurumları ve kesimleri denetleme ve koruma arzusuna işaret eder. Eğer beden denetlenemeyen güçlerin tehdidi altında görülüyor ise bu, muhtemelen değişmekten –hem güçlü hem de denetlenemez olarak algılanan değişme sürecinden– korkan bir toplumun veya topluluğun algısıdır. Bütün toplumlar, belli bir düzenin onaylanması ve düzensizliğin dizginlenmesi üzerine kuruludur. Simgeler ve mecazlar dünyasında düzen, doğası gereği, varlığını sürdürme ve düzensizliğe yol açan güçleri dizginleme gücüyle donatılmıştır. Ne var ki, düzensizlik de kendine özgü, vahşi ve belli bir biçime sahip olmayan bir güç içerir. Douglas'a göre, düzen ve düzensizlik tüm kültürlerde birbirleri ile kapışır.... Biçimsizlik, özellikle bir toplum ya da bu toplum içindeki belirli kesimler hızlı bir değişme –yapının gevşemesi ya da yeni ve henüz denenmemiş bir yapıya doğru bir hareket– yaşadığında tehdit edici görülür.

Bu söylediklerimiz, Amerikan toplumunun sanayi öncesi ticari kapitalizmin son evrelerinde yaşadıkları için de geçerlidir. Jacksoncu toplumda düşünsel ve toplumsal tarihçilerin geleneksel olarak teşhis ettiği çatışmaların pek çoğu, biçim ve biçimsizlik arasındaki hiç bitmeyen mücadele olarak da tasvir edilebilir. Jacksoncular, "dizginlenmemiş" bireyciliğinin yaratıcı gücünü, Batıdaki yeni toprakların potansiyelini ve çekiciliğini, taşımacılıktaki devrimi, yeni güçlü kentleri, Tanrı'nın cana can katan lütfunun, yoksullar, cahiller, gençler ve kadınlar üzerine Pentikost dilleri[1] gibi yağdığını savunan ayinleştirilmiş, yapılandırılmış geleneksel düzene karşıydı. Muhafazakârlar toplumun kurulu yapılarına, kendi iktidar kaynaklarına, yani, anayasaca tanınmış güçler ayrılığına, servete ve nüfuza, ataerkil aileye, yerleşik kiliseye, eğitimli rahiplere, Hıristiyan terbiyesini savunan ve uygulayan bir teoloji anlayışına karşı bir saldırı olarak gördükleri bu güçten ürküyordu. Gerek Jacksoncuların gerekse muhafazakârların, yabanılların sınırlandırılmamış gücünden, işlenmemiş "vahşi" topraklardan, "Prometeusvari bireycilikten," isyandan, "kontrol edilmeyen" doğadan ödleri kopuyordu. Bu nedenle bütün Jacksoncular –Whig'ler ve Demokratlar; sınırlardaki öncüler ve Brahminler (üst sınıflar)– dü-

[1] İncil'in Elçilerin İşleri kitabında (2:1-4) bahsedilen, havarilerin şahit oldukları mucizeye göndermedir. Pentikost günü, yani Yahudi Haftalar bayramında ansızın, güçlü bir rüzgârın esişini andıran bir ses duyulur gökte. Havariler, alevden dillere benzer bir şeylerin üzerlerine indiğini görürler. Kutsal Ruhla dolan havariler başka başka lisanlarda konuşmaya başlarlar —*ed. notu.*

zenin, düzensizliğin gücü ile acımasızca mücadele etmek zorunda olduğu simgesel ve duygusal bir evrende yaşıyordu. Jacksoncu erkek ahlak reformcularının yarattığı cinsel sistem içindeki tehdit edici unsur, spermin boşalması veya kadın bedenine duhul etme değil, erkek bedeninde nabız gibi atan, onun enerjisini çalan ve toplumsal düzeni bozan yapılanmamış ve vahşi orgazm basıncının kendisi idi.

Biçimle biçimsizliği birbirleriyle kapışmak üzere karşı karşıya koyan bu dünya görüşünün, içinde yer alan tanımlı yapılar dışında kalan ya da toplumsal kategori değiştirip duran bireylere karşı bir şüphe uyandırması doğaldır. İki konum söz konusudur: İktidara, statüye ya da rol ve sorumlulukların sosyal yapı ağı içinde merkezî bir konuma sahip olmamak olarak tanımlanan marjinallik; ve iki konum arasında sürekli yer değiştiren, dolayısıyla hiçbirinin rollerini ve sorumluluklarını taşımayan kişiyi tanımlayan eşikte olma hali (Turner 1967, s. 93-111).... Marjinal olan ve eşikte duran kişiler, doğaları gereği dışarıda kalır; düzene ve denetime yabancıdır. Geleneksel düzenlerinin tehlike altında olduğunu düşünen kültürlerde marjinal ve eşikte duran kişiler, hem kendileri hem de diğerleri için tehlikeli addedilir. Biçim ve biçimsizlik arasında, hep sınırlarda dururlar. Bir biçime sahip olmamanın gücünü temsil ederler. Biçimin alanlarına *entrée*'leri [giriş kapıları] vardır. Onlar, potansiyel Truva atlarıdır.

Ancak, bu terimlerin her biri aynı zamanda kendine özgü bir sapkınlık –ve tehlike– biçimini temsil eder. Marjinallik nispeten sürekli bir konumdur ve bir bireyin ya da grubun toplumsal yapı içindeki yerine işaret eder. Douglas, "toplumsal sistem kişilerin tehlikeli derecede muğlak rollere sahip olmasını gerektirdiğinde, bu kişilere denetlenemeyen, bilinçsiz, tehlikeli, onaylanmayan güçlerin atfedildiğini" ileri sürer (1966, s. 99). Antisosyal olarak görülürler; "kirlilik, müstehcenlik ve yasadışılık" kavramlarıyla betimlenirler.[2] Eşikte duran figür de aynı derecede tehditkârdır. Eşikte olma hali çoğunlukla geçiş sürecini çağrıştırır. Birey kendi toplumsal yapısının sisteminde yer alan diğer insanlarla değil, kendi geçmiş ve gelecek konumuyla

---

[2] Gitgide daha fazla kadın akademilere ve kolejlere girmeye başladığında (özellikle 1870'lerin başlarında), eğitimin kadının sağlığına ve ahlakına zarar vereceğine dair benzer tartışmalar yapılmıştı. Hastalık ile toplumsal rolün değişikliği arasında doğrudan bir bağ kurulmuştu. Burada da yine yetişkin erkeklerin ergenlik çağındaki erkek ve kadınları –özellikle rol değişikliği söz konusu olduğunda– benzer biçimde ele aldıklarını görüyoruz (Bkz. Smith-Rosenberg ve Rosenberg 1973).

mukabele edilir. Hayat döngüsünde bir evreden diğerine geçiş, eşikte olma halinin en klasik örneğidir. Bu nedenle, eşikte olma hali ile doğaya, marjinallikle ise bulunulan yere atıfta bulunulur.

Ergenlik çağındaki erkek, eşikte olma halinin mükemmel bir örneğini oluşturur. Geçiş ritüelleri (*rites de passage*) geleneksel olarak onun taşıdığı tehlikeyi içerir. Jacksoncu Amerikan toplumu, bu tür evrensel korkulara kendine özgü ekonomik ve toplumsal karışıklıklarını eklemiştir. Çıraklık aşamasından henüz geçmemiş olan ergen oğlan hem marjinaldir, hem de eşikte durur. Çıraklık, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda iki elzem toplumsal işleve hizmet etmekteydi. Psikocinsel açıdan ergen oğlanları ebeveynlerinin evlerinden ayırmakta, onları yalıtmakta ve geçiş dönemi statülerini belli ritüeller uygulayarak onaylamaktaydı. Çıraklığı tamamlamaları, ritüellere uygun olarak cinsel ve toplumsal erişkinliğe geçişlerine işaret ediyordu. Ancak, çıraklık sisteminin merkezî sosyo-ekonomik işlevi de henüz biçim kazanmamış genci belli bir zanaata yönlendirme, dolayısıyla onu sanayi öncesi hiyerarşik dünya içindeki konumu ve toplumsal sorumlulukları konusunda eğitmekti. Onsekizinci yüzyılın hiyerarşik ve yerleşik ekonomik ve toplumsal dünyası çözüldükçe, sosyo-cinsel ve sosyo-ekonomik bir kurum olarak çıraklık ortadan kalktı. Artık genç erkekler düzenli bir dünyaya katılmadan önce, gerçeklere ve ritüellere uygun bir biçimde hayata hazırlanamayacaktı. Eşikte olma evresini düzenleyen çıraklık kurumunun ortadan kalkışıyla birlikte toplumsal açıdan marjinal oldular. Saf erillik savunucularının, erkek bedenini ve dolayısıyla idealize edilmiş olan durağan on sekizinci yüzyıl ataerkil dünyasını tehlikeye sokan düzensizlik, değişme ve cinsellik güçlerinin simgesi olarak Jacksoncu gençliği seçmesi bir rastlantı olamaz. Jacksoncu gençlikte eşikte olma hali ile marjinalliğin içinde barınan tehlikeler, kesişmiş ve kaynaşmış olarak birarada bulunmaktaydı....

Jackson dönemi gençliği tehlikeliydi. Kendisine ve gelecek kuşaklara pek çok hastalık bulaştırabilirdi (Alcottt 1866, s. 77). Daha da dehşetengiz olan şey, dizginlenmemiş ergenlik çağı cinselliğinin, toplum düzenini ve yapısını tehlikeye sokmasıydı. 1830'lar ve 1840'larda erkek saflığını savunan yazarlar, genç erkekleri, potansiyel olarak medeni ve ahlaki hukuku yok sayan, yasadışı ticaretle iştigal eden, ticari anlaşmaları ihlal eden ve nihayetinde toplumsal düzeni tehdit eden despot bir güç olarak görmekteydi. Daha yaşlı erkekler onları durduracak güce sahip değildi. "O halde gençlik şehvetinin, despot iktidar tutkusunu kızıştırması ve gafil gençliği ya yasadışı ticarete

olan düşkünlükleri uğruna medeni ve ahlaki hukukun yasaklarını delmeye ya da gizlice kendini kirletmenin daha aşağılayıcı ve yıkıcı yollarına teslim olmaya zorlaması kaçınılmaz bir durum değildir. O halde ahlaki kurallar ve medeni yasalar ne işe yarar? O halde, zaten ateşler içinde tutuşurken yanardağların püskürmesini önlemeye çalışalım, yangının büyümesini önlemeye çalışalım ve dünyayı yok olmaktan kurtaralım, öyle mi?" (Graham 1837, s. 63)....

Çıraklık deneyimini yaşamamış genç erkekler artık yatılı okullar, liseler veya kolejler gibi yeni eğitim kurumlarında okuyan, yurtlarda yaşayan ve şehirlerde kâtiplik yapan gençler olarak bir araya gelmişti; hepsi, çekirdek ailenin ve ticari ekonomik yapının dışında yaşamaktaydı. Bunlar Jacksoncu dünya düzeninin gerçek eşik figürleriydi. Yıkım tehdidi taşıyan, onların cinselliğiydi. Onlar, mastürbasyon yaparak kendilerini öldüren ve çocuklarını kirleten erkeklerdi.

Okullar, özellikle yatılı okullar, yeni liseler ve kolejler, erkek reformcuların gözünde çifte tehdit unsuruydu. Yeni ticari ve kentsel dünyaya kurumsal bir yanıt olarak kurulan bu okullar, oğulların bu yeni dünyaya geçmesini kolaylaştırmaktaydı. Ama aynı zamanda, ayrı bir gençlik kültürü için kurumsal bir ortam yaratarak gençliğin yaşlılığa, eşikteki figürler olarak geleneksel düzene karşı birleşmesine izin vermekteydiler. Çıraklık sisteminin çöküşünün ardından, hiçbir geçiş ritüeli, ergenlik çağındaki genci, sahip olduğu tehlikeli güçlerden arındırıp yeniden düzenli topluma çekemedi. Erkek ahlak reformcuları, acınası bir çabayla, ergenin özerklik ve olgunluk dürtüsünü sınırlamak için bir kurum olarak aileyi diriltmeye girişti....

Okul tehlike arz ediyordu, şehir tuzaklarla doluydu. Genç erkekler okula gidip evlerinde yaşayabilirdi. Yatılı okullarda bile gençlikleri ve masumiyetleri –ve okul müdürünün açık gözleri– onlara kalkan olabilirdi. Ama şehirde, öğrenci yurtlarında yaşamak, "uçkuru gevşek" başka genç erkekler ile gece gündüz bir arada olmak, okulun tehlikesini artırıyordu. Ataerkil dizginlerin zayıflaması bir yana, şehrin bizzat kendisi çekici, baştan çıkarıcı ve yozdu....

Şehir duyuları uyarıyordu. Yeni, bilmedik yiyeceklerin –ticaretle uğraşan şehirli orta sınıfın donanımlarının– kaynağıydı. İthal çay, kahve ve kakao; yoğun kıvamlı et suları; yeni baharatlar; likörler ve hatta ağır soslarla pişirilen etler; hepsi kanı alevlendirmekte, cinsel organları uyarmaktaydı. Ardından mastürbasyonun gelmesi kaçınılmazdı. Sylvester Graham, düşkün ve moda meraklısı ailelere şöyle gürleyecekti: "Eğer çocuklarımıza erken yaşta serbestçe et tüketebileceklerini öğretir ve onları bol çeşnili soslarla hazırlanmış yemekle-

re, çaya, kahveye, şaraba alıştırır ve medeni hayatın lanetleri olan diğer uyarıcılarla tanışmalarına göz yumarsak, onların bedenlerini miskinleştirici giysilerle ve kuştüyü yataklarla kadınsılaştırmış oluruz. Kısacası, onlara lüks, tembellik, keyif, tensel zevklere düşkünlük gibi yozlaşmış alışkanlıklar öğretir [...] ve eğer onları tutkunun genç kurbanları olarak görmenin ıstırabını yaşamayacak kadar talihli olabilirsek ... *günah işlemek için uygun zaman* taleplerinden dolayı kendilerine ancak müteşekkir olabiliriz" (1837, s. 59)....

Erkek ahlak reformcuları tarafından kurulan fizyolojik günah ve cezalandırma sistemi, klasik kirlilik tabusu sisteminin bütün öğelerine sahipti. Yasak yiyecekler, yasaları çiğneyen kişinin bedenini, dolayısıyla maneviyatını ve muhakeme gücünü bozarak sistemini zehirlerdi. Cinsel fanteziler, orgazm ve özellikle mastürbasyon benzer etkilere yol açardı. Mastürbasyon yapanın kanı "iltihaplanır", "yozlaşır," "kirlenir"di (Fowler 1844, s. xii; Trall 1856, s. 25-6; Woodward 1856, s. 7).... Cinselliğe ve beslenmeye ilişkin kuralların ihlali, dolayısıyla, özenle tanımlanmış fizyolojik cezaları kendiliğinden doğururdu. George R. Calhoun, *Spermatorrhoea* (1858) [İstemsiz Boşalma] adlı kitabında bu kirlenme sürecini ayrıntılı olarak anlatır. Mekanizma yavaş işler, fakat amansızdır: "İstimna bedeni harap eder harabiyet hemen belirmez; mastürbasyon yapan kişi zamanında tedavi edilmezse yavaş, ama kesinlikle ölüme yol açacak zehri bünyesine damıtır" (s. 8). İstemsiz boşalma, mastürbasyonun yol açtığı bir hastalıktır. "Gizli alışkanlık," kendisi de gizli ve görünmez olan bir hastalıkla cezalandırılmaktadır.... Jacksoncu sistem için eşik figürleri topluma aykırıydı; eşikte olma halleri –üreme amaçlı olmayan orgazmlar, mastürbasyon, eşcinsellik– tabu haline getirildi. Bunların cezası, yavaş yavaş, neredeyse hiç algılanmadan işleyen zehirdi.

Kirlilik tabusu sistemi, belirli davranışların büyülü biçimde cezalandırıldığı bir fantezi sistemi oluşturur.... Ama, bireysel zevklerden feragat edilirse, genç erkeklere, ailelerine ve topluma sınırsız bir ödül verilmiş olur. Reformcuların cinsellik ve beslenme tabularına uyan bakir genç erkeğin önünde acı, hastalık ve ahlaksızlıktan arınmış fizyolojik bir binyıl uzanmaktaydı. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki kalıtımsalcı düşünce, o zamanın eylemciliğinden ve iyimserliğinden nasibini almıştı.... Bu düşünce biçimi kesinlikle belirlenimci olmamakla birlikte, her bireyin kendi durumunu güçlendirme ya da zayıflatma potansiyelini içinde taşıdığını öne sürmekteydi. Dahası, bireyin iyilik ve kötülük adına yaptığı eylemler gelecek kuşaklara aktarılmaktaydı; dolayısıyla zayıf düşmüş ve hastalıklara maruz kalmaya müsait bir

erkek, ıslah edilmiş bir beslenmeye ve cinsel rejime uyduğu takdirde, hem kendi durumunu hem de soyunun potansiyelini güçlendirebilirdi. Çocukları ve onların dünyaları mükemmelliğe ulaşabilirdi.... O. S. Fowler'ın *Love and Parentage* (Sevgi ve Çocuk Bakımı) adlı evlilik rehberinin girişinde belirttiği gibi: "İnsanlık ancak düzgün biçimde SEVİP EVLENİRSE, doğru düzgün ürerse ve çocuklarını doğru biçimde TAŞIR, BESLER ve EĞİTİRSE, dünyamızı istila etmiş ve insanlığın günah keçileri olan ahlaksızlar ve sefiller değil, "Yüce Tanrının" kutsal ve mutlu oğulları ve kızları olacaklardır. Ah! Tanrı'nın suretindeki doğamızın sınırsız kabiliyeti ve mükemmeliyeti! Eyvahlar olsun ki ne sakatlıklarımız var!" "... Düzensizlik ve lanet tehdidinin uzağında duran erdemli gençlik, yeni İsa'ya dönüşecektir. On dokuzuncu yüzyıl Protestan ikonografisinde kıta gençliği, çizmeleriyle yılanın başını ezerek bu dünyada Bakire Meryem'in yerini almıştır."

Erkek saflığına ilişkin yazında, kadınlar ya fahişe ya da azize olarak ele alınır. Cinselliğini öne süren kadın, klasik anlamda baştan çıkarıcı ve iğdiş edicidir. Cinselliğinin içerdiği tehlike, erkeğin sahip olabileceği her türlü kudreti aşar. Kadın bir lanettir. Erkeklerin yanı sıra kadınları da baştan çıkarır. Cinsel iştahına o kadar düşkündür ki masum kızkardeşlerini mastürbasyonun zevklerine yöneltir ve "erdemli ve sevgili kıymetlisi"ni fahişeliğe yönlendirir, alıştırır. Alcott, "Nerede olurlarsa orayı yıkar ve bilmedik belalar getirirler," diye uyarmıştır (1866, s. 51).[3] Erkek saflığının savunucuları, dikkate değer bir biçimde, doğaları gereği saf olan Amerikan kızlarının, yabancı ve yoz âdetlerin ithali yüzünden yozlaştığına inanmaktaydı. Örneğin, eğer genç bir kız, aklını kullanmayıp Avrupalı kadını taklit etmeye çalışır, yuvasını terk ederek yeni kız yatılı okullarında veya akademilerinde ileri –ve doğal olmayan– bir eğitim arayışına girerse, yabancı yozlaşmışlıkları, özellikle de mastürbasyon alışkanlığını diğer kızlardan öğrenip onlarla birlikte uygulayarak, kendisini aşağılayacaktır.

---

[3] Kadın anne olarak da baştan çıkartıcıdır. Cinsel dürtüleri, oral uyarımın –yani haram yiyeceklerin alınmasının– bir ürünü olarak gören Trall (1853, s. 29) anneleri çocuklarının ilk ve asıl baştan çıkarıcıları olarak görür. "Anneler çok büyük bir hata işlemektedir.... Sürekli olarak bebeklerinin ve küçük çocuklarının ağızlarına doğaları gereği içgüdüsel olarak iğrendikleri ve tiksindikleri hayvani yiyecekleri, çocukları bunlara alışıp arzulayana kadar tıkıştırırlar." Trall'ın görüşleri hem erkeklerin kadın korkusu ve nefreti açısından psikanalitik düzeyde, hem de simgesel düzeyde kirlilik tabusu açısından –yasak, zehirli yiyeceklerin yenilmesi ve nihayetinde psikocinsel kayıp– anlamlıdır.

Graham, dişinin cinselliğini, özellikle de dişi eşcinselliğini tasvir etmek için tuhaf bir imge kullanır ve, "yapay hayatın günaha teşvik edici âdetleri yüzünden sevgili topraklarımızın Sodom'a dönmesinden Tanrı bizleri korusun," diye haykırır (1837, s. 20). Yeniyetme genç erkekler gibi genç dişiler de bireysel zihinsel doyum arayışına girdikleri andan itibaren, yeni toplumsal düzenlemelerle karşılaştıklarında hem tehlike altına girer, hem de tehlikeli olurlar. Kadın artık geçmişin ataerkil düzeninin bekçisi değildir.

Bunun tam karşısında, kendini çocuklarına adamış, geleneksel ve ev merkezli rolüne sıkı sıkıya tutunan, yuvanın ve toplumun kurtarıcısı saf ve cinsel bakımdan soğuk kadın yer alır. Erkek saflığını savunan yazarlar, böyle kadınlara, erkekler üzerinde mutlak bir cinsel iktidar bahşetmiştir. Erkekler, bağımlı bir cinsel konumda olmalı, kadınlara, onların yaratıcı gücüne boyun eğmelidir.... Kadınlara tanınan bu cinsel iktidar karşılığında, kadın kendi cinsel arzularını, kocasınınkileri kısıtladığından da fazla kısıtlayacaktır. Bunun yanı sıra, kadından hayatın her alanında kocasına ve çocuklarına itaatkâr olması; yaşamının ufkunu yuvası ve çocuklarının odası ile sınırlaması, bu alan içinde munis, geri planda kalmayı bilen bir besleyici olması beklenir.... Eğer genç erkeğin erdemli bir kişi olarak hayata katlanma konusunda bir örneğe ihtiyacı olursa bu ya annesi, ya kızkardeşi – karısı olacaktır.... Sonuç olarak, kadınlar ve aile, düzenin, sürekliliğin ve ahengin simgeleri olarak ortaya çıkar. Evlilik "toplumu bağlayan altın zincirdir.... Evlilik, bir görev olarak görülmeli, eğitimimizin her aşamasında bir amaç olarak sunulmalıdır" (Alcott, 1866, s. 14).

Erkek ahlak reformcularının imgeleri ve simgeleri çeşitli işlevlere hizmet etti ve çeşitli gerçekliklere seslendi. Bir açıdan, orgazmların gücüne ve denetlenemezliğine dair korkuları, Ödipal çatışmayı, erkeklerin kadının cinselliği ve üreme gücü karşısında duyduğu korku ve hayranlığı dile getirdiler. Öte yandan, önceki iki yüzyılın üreme âdetlerini aniden ters yüz etmek zorunda kalan, şehirleşen yeni orta sınıfa ideal bir cinsel reçete sundular....

Ancak, bu açıklamalar önemli ve doğru olmalarına rağmen sınırlı kalmaktadır. Cinsel saflık savlarını ve imgelerini sistematik olarak açıklayamamaktadırlar.... Simgesel ve mecazi halk inançları, önemli evrensel öğeler içermekle birlikte, onları şekillendiren kültürün parçaları olarak görülmeli ve anlaşılmalıdır.

Ayrıca, tutarlı bir bütün olarak incelenmeleri gerekir. Belirli mecazlar ve savlar sistemden yalıtılarak tek başlarına incelenemez....

Bu, biçimsizliğin karşısına biçimi konumlandıran ve tehlikeyi eşikte duran figürlerden yayılan bir şey olarak gören bir kozmik sistemdi. Bu, Amerikan ailesine ergenliğin kritik evresinde –aileyi ve toplumu yıkmakla tehdit eden süreçte– rehberlik etmek için yaratılmış bir kirlilik sistemiydi. Bu sistem içinde ahlak reformcularının, hastalığın nedenlerine ve tedavisine dair geleneksel tıp kuramlarında yaptıkları tarifler ve önerdikleri cinsel reçetelerin saçmalığı, bilişsel bir mantığa, öyle olmadığı durumlarda da duygusal bir mantığa dayanmaktadır. Kendi kültürleri içindeki işlevleri artık görünür hale gelmiştir.

KAYNAKLAR

Alcott, William, 1866. *The Physiology of Marriage.* Boston: Dinsmoor.

Calhoun, George R. 1858. *Report of the Consulting Surgeon on Spermatorrhoea or Sexual Weakness. Impotence, The Vice of Onanism, Masturbation, or Self-Abuse and the Diseases of the Sexual Organs.* Philadelphia: Howard.

Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* New York: Praeger. 1970. *Natural Symbols.* New York: Vintage.

Fowler, O. S. 1844. *Love and Parentage.* New York: Fowlers & Wells. 1856. *Amativeness, or Evils and Remedies of Excessice and Perverted Sexuality.* New York: Fowlers & Wells.

Graham, Sylvester. (1834) 1837. *Lectures to Young Men on Chastity.* 3. Basım. Boston: Light & Stearns.

Newman, J. B. 1856. *Philosophy of Generation: Its Abuses with Their Causes, Prevention and Cure.* New York: Fowlers & Wells.

Smith-Rosenberg, Carroll, and Charles Rosenberg. 1973. “The Female Animal: Medical and Biological Views of Women’s Role in Nineteenth-Century America.” *Journal of American History* 60 (Eylül): 332-56.

Trall, R. T. 1856. *Home-Treatment for Sexual Abuses. A Practice Treatise.* New York: Fowlers & Wells.

Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Woodward, S[amuel] B[ayard]. (1838) 1856. *Hints for the Young in Relation to the Health of Mind and Body.* Boston: Light.

KÜLTÜRE MARKSİST YAKLAŞIM

- E. P. Thompson, *Dayanışma Ritüelleri*
- Paul Willis, *Erillik ve Fabrika Emeği*

16 | DAYANIŞMA RİTÜELLERİ

E. P. Thompson

"Yaşlı İngiltere'nin ölümü" her nedense hep gözden kaçıyor. Halbuki, Sanayi Devrimi'ni sabit bir toplumsal bağlam olarak değil de, iki yaşam biçimi arasında yaşanan bir geçiş dönemi olarak ele alırsak, değişimin izlerini daha kolay sürebiliriz. Her şeyden önce, genelleştirilebilir, tek bir "tipik" topluluk olmanın ötesinde bir arada var olabilmiş birçok farklı topluluk olduğunu görmemiz gerekiyor.... Bu toplulukları birleştiren unsurların ortak paydası, işçi sınıfı bilincinin disiplin altına alınması ve büyümesine odaklanmış olmalarıydı.

On dokuzuncu yüzyıl başlarındaki işçi sınıfı topluluğu ataerkil anlayışın ya da Metodist Kilisesi'nin değil, ileri derecede sınıf bilincine sahip olan emekçi sınıfın gayretinin ürünüydü. Manchester ya da Newcastle'daki sendika ve yardımlaşma derneklerinde görülen ve kişisel disiplin ile birliktelik amaçlarını vurgulayan âdetlerin kökeni, on sekizinci yüzyıla kadar uzanır. Manchester'daki küçük ölçekli dokumacılık işletmeleri 1750'lerden miras kalan kurallar, iş adabına ve kurumsal itibara zaten kılı kırk yaran bir özen gösteriyordu. Bu kurallar uyarınca, komite üyeleri belli bir düzene göre oturmalı, kapılar kilitli tutulmalıydı. "Sandığın" güvenliğini sağlama almak için dikkatle hazırlanmış kurallar vardı. "Taşkınlığın, Husumetin ve Küfürbazlığın, Toplumun can damarını kemiren Veba ve Haşarat" olduğu üyelere sürekli olarak hatırlatılırdı.

> Eğer bu Topluluğun sırf Bira ve Tütünle kafa bulmak ve her Konuda ileri geri konuşmak için toplanmış bir Erkekler Cemiyeti değil de, sayesinde yüzlerce İnsanın ... yaşamını idame ettirdiği ... Sendikanın Hak ve İmtiyazlarını Korumak için kurulmuş bir Cemiyet olduğunu düşünürsek ... Üyelerinin tam bir keşmekeş içinde olduğunu, her Ko-

---

E. P. Thompson, *The Making of the Working Class*, New York: Vintage, 1963. s. 418-29'dan derlenmiştir. Telif hakkı © E. P. Thompson 1963. [Türkçe Baskısı için bkz. *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yayınları, 3. Baskı, 2012.]

nuda her kafadan bir ses çıktığını görmek ne kadar utanç verici.

Şiar, "Adap ve İntizam" sözcükleriyle ifade edilmekte; hatta "Beyefendi ve Yargıçların" bu denli düzen gözeten bir Cemiyeti "cezalandırmak bir yana ona saygı duyacakları" umulmaktaydı.

Böylesi bir itidal hali, yetkililerin desteğini kazanacağı yönündeki umutlar boşa çıkmış olsa da, özsaygı sahibi zanaatkâr kesimin düsturu olmuştur. Hardy ve Place gibileri, Londra'da benzer bir tarzda eğitim almışlardı. Ancak, Sanayi Devrimi ilerledikçe (bazen örnek kurallar biçimine bürünen), bu düstur daha geniş ölçekli işçi kesimlerine yayıldı. Küçük esnaf, zanaatkârlar, emekçiler, hepsi "boks kulüplerine" veya yardımlaşma derneklerine üye olarak kendilerini hastalık, işsizlik ya da cenaze masraflarına[1] karşı güvenceye alma arayışına yöneldiler. Ama toplanan fonların denetimi, toplantıların intizam içinde yürütülmesi ve tartışılacak konuların belirlenmesi için gerekli olan disiplin, yeni iş disiplini kuralları kadar kendini yönetme becerisi de gerektiriyordu. Napolyon Savaşları sırasında Newcastle ve [diğer] yöre[lerdeki] yardımlaşma derneklerinde uygulanan kurallar ve bu derneklere damgasını vuran düzen incelendiğinde, karşımıza, Bolton'daki bir pamuk işletme tesisi sahibinin uyguladığından çok daha ağır para cezaları ve diğer cezalardan oluşan uzun bir liste çıkar. *General Society* adlı bir dernek, hastalık parası makbuzunu diğer bir üye hesabına kesen, içki içmenin dinen yasak olduğu Sebt günü sarhoş olan, birbiriyle dövüşen, "insanlara ad takan," dernek odasına içkili gelen, Tanrı'nın adını olur olmaz ağzına alan üyelerin hepsine para cezası uygulamıştır. Malsters Kardeşlik Cemiyeti, herhangi bir zamanda sarhoş olan ya da kardeşlerinin ve onların eşlerinin cenaze törenlerine katılmayan üyelerine de para cezası kesilmesi kuralını getirmiştir. 1755 gibi erken bir tarihte kurulan Cam Üfleyiciler Derneği de cezalı listesini, toplantılara katılmayanlardan, görev devralma listesindeki sıralarına riayet etmeyenlere, sessizlik kuralını çiğneyenlerden bir toplantıda hep bir ağızdan konuşanlara, idari me-

---

[1] Emekçiler cenaze törenlerine çok önem vermiştir. Yoksul bir cenaze toplumsal açıdan en büyük utanç sayılıyordu. Cenaze töreni görenek içinde önemli bir yer tutuyor ve bu bakımdan da ölecek kişinin aklını fazlasıyla meşgul ediyordu. Makineleşme karşıtlığı suçundan yargılanıp idama mahkûm edilmiş olan biri, son mektubunda "tabutumu John Rawson'ın, John Roberts'in ve John Roper'ın taşımasını istiyorum, sevgili karıcığım, diğer üçünü de sen seç" diye yazmıştır (*The Surprising History of General Ludd* [Nottingham, tarihsiz], s. 239).

murlara küstahça karşılık verenlerden dernekte bahse tutuşanlara ya da (genel bir kural olarak) cemiyet dışına sır taşıyanlara kadar genişletmiştir. Ayrıca:

> Ahlaksız, kötü huylu, kavgacı ve kurallara uymayan insanlar bu cemiyete kabul edilmeyecektir.... Hiçbir madenci, kömür işçisi, mühürcü ya da kayıkçı bu derneğe adımını atamaz, denilmiştir.

Kayıkçılar, diğerlerinden geri kalmamış ve "kirli bir kadınla yattığı için hastalanmış, bel soğukluğu veya frengi kapmış" herhangi bir kardeşi kendisine dernek tarafından verilen haklardan mahrum etme kuralını da bunlara eklemiştir. Berikini öfkelendirmek amacıyla birbiriyle dalga geçen, birbirini kışkırtan kardeşlerin de cezalandırılması öngörülmüştür. Müttefikler Cemiyeti, makbuz karşılığı aldığı hastalık yardımı parasıyla "birahanede kafa çektiği veya kumar oynadığı" tespit edilen herhangi bir üyesinin tüm haklarının derhal kesilmesi kararı almıştı. İttifakı sağlama amacına yönelik bir başka ceza da, "siyasi veya dinî konulara, hükümete veya yöneticilere dair bir toplantı ya da tartışma" yapılmasını önerenlere uygulanan para cezasıydı. Tüm Meslekler Dayanışma Cemiyeti, dama oyunundaki "hasmının taşını yutma cezasına" benzer bir kural uygulamaktaydı: "Kardeşinin para cezasına çarptırılabilecek bir durumuna şahit olduğu halde onu ihbar etmeyen" herhangi bir üyeye de para cezası veriliyordu. Ayakkabıcılar Cemiyeti, idari görevlilerin iznini almaksızın içki ve tütün siparişi verenlere para cezası uygulama kuralını getirmişti. Marangozlar ve Doğramacılar ise "sadakatsizliği" ve "siyasi şarkılar"ı da yasaklar kapsamına almıştı.

Bu kurallardan bazılarının –siyasi konuşmaların ve şarkıların yasaklanması gibi– ne kadar ciddiye alınıp uygulandığı şüphe götürür. Derneklerin bir kısmı, sayıları yirmi ile otuz arasında değişen, ara sıra mahalli içki evlerinde bir araya gelen küçük zanaatkâr topluluklarından oluşan dayanışma dernekleri olarak işlev görürken, çoğunluğu büyük bir olasılıkla sendikal faaliyetleri sürdürebilmek için kullanılan şemsiye topluluklardı. *Two Acts* kanunundan sonra, Sheffield'da olduğu gibi Newcastle'da da ortaya çıkan yardımlaşma derneklerinin Jakoben örgütlere yardım ve yataklık etmek amacıyla kullanılmış olması olasıdır (1816'da, "işveren kökenli" bir yardımlaşma derneği Newcastle'daki pek çok topluluğun "sadık, vatansever ve barışçıl düzenlemeleri" olduğunu teslim ederken, bu düzenlemelerin çoğu zaman "hararetli tartışmaları ve kabalığı" engellemekte yetersiz kaldığından yakınmıştır). Savaş yıllarında, yöneticiler derneklere

ilişkin ciddi şüpheler taşımaktaydı ve bu yüzden derneklerin yerel yargıçlara gidip kendilerini resmî olarak kaydettirmesini hükme bağlayan bir kural getirilmişti. Günümüzdeki sendikaların ya da emekçi derneklerinin mevzuatlarına ve davranış kurallarına aşina olanlar, bu kuralların uygulanmasındaki mevcut düzenlemelerin çoğunun kökenlerinin sözünü ettiğimiz dönemlere uzandığını fark edecektir. Bütün bu düzenlemeler bir bütün olarak ele alındığında, özdisipline dayanan son derece etkileyici bir düzenin nasıl yayıldığına işaret eder.

Yardımlaşma derneklerinin kayıtları, üye sayılarının 1793'te 648.000, 1803'te 704.350, 1815'te 925.429 olduğunu gösteriyor. İlki 1793'te hazırlanan Yardımlaşma Dernekleri Kanununa göre, yerel idari amirlikler nezdinde resmî kayıt yaptırmak, dernek görevlilerinin yükümlülüklerini yerine getirmemesi halinde fonların yasal olarak koruma altına alınmasını mümkün kılmış olsa da, sayısı bilinmeyen pek çok dernek, kâh otorite düşmanlığı kâh dar görüşlü atalet, ya da örneğin, 1840'ların başında Dr. Holland'ın araştırmalarını yürütmesine engel olabilecek kadar derin bir gizlilik kaygısı nedeniyle kayda geçirilmemişti. 1815'ten önce kurulmuş olan derneklerin hemen hemen hepsi yerel ve özerk bir nitelik taşıyordu; hastalık sigortası sağlama işlevlerinin yanı sıra, eğlence geceleri, senelik "geziler" ya da çeşitli kutlamalar düzenlemek gibi faaliyetler de sürdürüyorlardı. 1805'te Matlock yakınlarında incelemeler yapan bir araştırmacıya göre:

> elli kadar kadın neşeli bir ezgi çalan tek bir kemancının önünde bir ileri, bir geri salınıyordu. Bu, Eyam'da vaaz dinlemek üzere toplanmış bir kadınlar arası hayır cemiyetiydi, birlikte akşam yemeği yiyeceklerdi. Vakitlerini yalnızca çay içip, genellikle dans ederek, şarkı söyleyerek, sigara ve sıcak şarap içerek geçirdikleri düşünülürse, bu bizim Sheffield'daki kadın yardımlaşma cemiyetinin altından kalkamayacağı bir lükstür.

Yardımlaşma derneği üyelerinin pek azı tezgâhtarların ya da küçük esnafın sahip olduğundan daha yüksek toplumsal statüye sahipti; çoğu zanaatkârdı. Her kardeşin derneğe para yatırmış olması, üyelikte istikrarın sağlanması ve kendi kendini yönetmeye ihtiyatlı bir şekilde katılma konusunda bazı gelişmelere yol açmıştır. Orta sınıftan gelen üye neredeyse hiç yoktu ve bazı işverenlerin kendilerine sıcak yaklaşmalarına karşın, genel tavırları vesayetçi denetime açık kapı bırakmıyordu. Hayat sigortası konusunda deneyimsizlikten kaynaklanan başarısızlık yaygındı; görevini istismar eden görevli sayısı hayli yüksekti. Ülkenin her tarafına yayılmış olan bu cemiyetler (çoğu za-

man hayal kırıklığına yol açan), bir tür deneyim okullarıydı.

Yardımlaşma derneklerinin mutlak gizlilik arayışının ve kendilerini üst sınıfın denetleyici bakışlarına kapalı tutma çabalarının ardında bağımsız bir işçi sınıfı kültürünün ve işçi sınıfı kurumlarının gelişmesinin sağlam delilleri bulunabilir. Bu, sendikal hareketin nispeten daha istikrarsız geliştiği ve sendikalarda görev alacak olanların yetiştirildiği bir altkültürdü.[2] Sendika kuralları, pek çok açıdan, hastalık konusunda dayanışma amacıyla kurulmuş derneklerde üretilen davranış kodlarından daha titiz tasarlanmıştı. Yün tarayıcıları örneğinde görüldüğü gibi, bu düzenlemelere masonluğa özgü gizli kurallar da dahil edilmişti:

> Yabancılar, bütün Localarımızda sevgi ve birliktir amacımız,
> Hakkaniyet hukukudur has koruyucumuz,
> Ve gizemli haklarımızı öğrendiğinizde
> Açılacak önünüze tüm sırlarımız.

1790'lardan sonra, Jakoben tahriklerin etkisi altında ortaya çıkan yardımlaşma derneklerinin kuruluş kurallarının önsözlerinde yeni bir tını belirir; Aydınlanma'nın felsefi açıdan kullandığı "toplumsal insan" söyleminin en garip sonuçlarından biri, bu söylemin kendisini sanayileşmiş İngiltere'nin meyhanelerinde ya da "gizli barınak"larında yapılan kapalı toplantılardan doğan kurallarda yeniden üretmesidir. Tyneside'daki "sosyal" ve "hayırsever" dernekler emellerini, "güvenli, sürekli ve sevgi dolu bir toplum," "arkadaşlığı ve Hıristiyan hayırseverliğini ilerletmek," "insan yalnız kendi için doğmamıştır" gibi ayakları yere basmayan, sıradan ifadelerin yanı sıra; engin bir felsefi zemine dayanan, daha etkili onaylamalarla da dile getirir olmuşlardı:

> İnsanoğlu, bedensel yapısı ve zihinsel eğilimi açısından, toplumun bir ürünüdür....
>
> Bu cemiyetin üyeleri olarak bizler, insanoğlunun daimi olarak karşılıklı yardım ve destek ihtiyacı içinde olan toplumsal bir varlık olduğu gerçeğini fevkalade önemsiyoruz; bu yüzden de, kuruluş tüzüğümüzü dara düşmüş kardeşlerimizden herhangi biri için canı gönülden hissettiğimiz bu insani ve duyarlı hislerle dokuyoruz....

---

[2] Yetkililer, yardımlaşma derneklerinin üyelerine grev esnasında paralarını çekme izni vermesinden daima şikayetçiydi. 1812'de Macclesfield "kanuna aykırı kurumların yuvası, devrim tohumları taşıyan, hastalık ve defin dernekleriyle dolu" bir yer olarak tanımlanmıştı (C. S. Davies, *History of Macclesfield*, [Manchester, 1961], s. 180.)

Birbirinden farklı özelliklere sahip pek çok toplulukta ortaya çıkan yardımlaşma dernekleri, kültürel açıdan birleştirici bir etkiye sahipti. Mali ve yasal nedenlerle bir federasyon çatısı altında birleşmeleri süreci yavaş ilerlemiş olsa da, bölgesel ve milli sendika federasyonlarının kurulmasını kolaylaştıran bir zemin oluşturdular. Geliştirdikleri "toplumsal insan" söylemi, emekçi sınıf bilincinin olgunlaşmasını sağladı. Metodist (ve Moravyacı) gelenekte unutulmaya yüz tutmuş olan kardeşlik imgelemine ve Hıristiyanlığın hayırseverlik söylemine, Owencı sosyalizmin toplumsal olarak onayladıkları eklendi. Birçok ilk dönem Owencı cemiyet ve dükkân, kuruluş tüzüklerinin önsözlerine Eski Ahit'in Yeşaya kitabından bir alıntıyla (XLI, 6) başladı: "Onlar komşularının her birine yardım etti; her biri kardeşine cesur ol, dedi." 1830'lara gelindiğinde bu temayı işleyen çok sayıda yardımlaşma derneğinin ya da sendikanın marşları ve şarkıları dolaşıma girmişti.

Bay Raymond Williams, "Sanayi Devrimi'nden sonra İngiliz hayatında en çok göze çarpan unsurun toplumsal ilişkilerin doğasına dair altenatif fikirlerin ortaya çıkışı olduğunu ..." ileri sürmüştür. Bireyciliğe ya da (en olumlu yorumla) hizmete dair orta sınıfa özgü fikirlerin aksine, "işçi sınıfı kültürüyle tam olarak anlatılmak istenen temel bir kolektif fikir ve bu fikirden doğan kurumlar, âdetler, düşünme alışkanlıkları ile niyetlerdir." Yardımlaşma dernekleri bir fikirden yola çıkmadı; fikirler de kurumlar da yaşanan ortak deneyimlere yanıt olarak ortaya çıktı. Aradaki fark çok önemlidir. Yardımlaşma derneklerinin basit hücresel yapısında, sıradan karşılıklı yardım ahlakının; sendikalarda, kooperatiflerde, Hampden Kulüplerinde, Siyasal Sendikalarda ve Çartist[3] localarda birçok özelliğin daha karışık ve karmaşık biçimlerde yeniden üretildiğini görebiliriz. Dernekler, aynı zamanda, çalışan insanların ev ya da iş yaşamındaki kişisel ilişkilerinin "yoğun" ve "somut" ayrıntılarında yaygın bir şekilde ortaya çıkan yardımlaşmaya özgü karşılıklılık ahlakının billurlaşması olarak görülebilir. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısına tanıklık etmiş her sınıftan insan –ruhban sınıfı, fabrika müfettişleri, radikal basın vb.– bu tür dayanışmanın yoksul bölgelerde daha yaygın olduğuna dikkat çekmiştir. Acil yardım, işsizlik, grev, hastalık, doğum gibi durumlarda "kendi komşusuna yardım edenler" ülkenin en yoksullarıydı. Cooke Taylor, Place'in Lancashire'a özgü âdetlerdeki değişim üzerine yaptığı

[3] Çartist: 19. yüzyılda İngiltere'de siyasi reformcuların kurdukları partinin doktrin ve hareketlerinin taraftarı —*çev. notu.*

yorumdan yirmi yıl sonra, Lancashire çalışanlarının "aşırı derecede sefalete" katlanma biçimlerine hayret ettiğini söyleyecekti:

> tanık olduğum yoğun acıyı hak etmeyen nitelikli bir ahlaki onurla, belirgin bir adap, terbiye, temizlik ve görgüyle... Bu ülkede ve yeryüzündeki herhangi bir ülkede eşi benzeri görülmemiş en soylu ve en değerli nüfusun kurban edilişine tanık oluyordum.

"Kuzey Manchester'da tanıdığım zor durumdaki işçilerin hemen hemen hepsinin ortak korkusu Hıristiyan bir cemaatin himayesi altına girmeye zorlanmaktı."

Ancak bunun, "emekçi sınıf"ın davranış kodlarını belirleyen yegâne ahlaki değer olduğunu düşünmek yanlış olur. Zanaatkârlar ve teknisyenler arasında "soyluluk" hevesleri ve kendi kendine yetme değerleri kadar suç oranı ve ahlaksızlık da yaygındı. Sadece orta sınıf ve emekçi sınıflar arasındaki değil, bizatihi emekçi sınıf içinde geliştirilmiş olan alternatif yaşam biçimleri arasındaki uyuşmazlık da, ancak ciddi bir mücadele sonucu ortadan kaldırılabilmiştir. Ancak, kolektif değerlerin, on dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında birçok sanayi toplumunda baskın olduğunu söylemek mümkündür; bu değerler, grev kırıcılara, işveren "araçlarına" ve dostane olmayana yaptırım uygulanmasına, aykırı veya bireyci olanın hor görülmesine dayanan, son derece kesin olarak tanımlanmış bir ahlaki kodun ürünleridir. Kolektivist değerler bilinçli olarak korunur ve siyaset kuramı, sendikal ritüeller, ahlak retoriği üzerinden savunulur. Zaten on dokuzuncu yüzyıl emekçi sınıfını on sekizinci yüzyıl ayaktakımından ayıran da kendi kuramını, disiplinini ve topluluk değerlerini üretmesini sağlayan bu kolektif özbilinçtir.

Hem siyasal radikalizm hem de Owencılık bu "temel kolektivist fikri" geliştirip zenginleştirdi. Francis Place, 1819'da Lancashire'deki kalabalıkların davranışlarındaki değişikliği, "1792'de Anayasal ve Uygun Cemiyetlerin etkin hale gelişinden bu yana ülkenin her yanına yayılan" siyasal bilincin ilerlemesiyle ilişkisine dikkat çekerken yerinde bir tespitte bulunmuştur:

> Şimdi 100.000 kişi toplanabiliyor ve ayaklanma çıkmıyor, neden?.... İnsanların bir amaçları var; bu amacın peşinden gitmek onlara kendilerini önemli hissettiriyor, fikirlerinin gelişmesini sağlıyor. Seve seve herhangi bir ayaklanmanın öncülüğünü üstlenebilecek birçok bireyin bugün asayişin ve huzurun bekçisine dönüşmüş olmasının sebebi budur.

Bir başka gözlemci Lancashire'da yaşanan değişimleri hem Cobbett'in hem de Kilise okullarının etkisine bağlamış ve işçi sınıfının yapısındaki "genel ve köklü değişim"e dikkat çekmiştir:

> Acı çeken ve arzularını gerçekleştirmeyen yoksullar artık kargaşa çıkarmıyor; komşularına saldırmak yerine toplantı düzenliyor ve çektiklerinden dolayı Bakanlığı suçluyorlar.

Sanayi Devrimi'nin gerçek kazanımlarından biri, özsaygının ve siyasi bilincin gelişmesiydi. Bu gelişme, bazı batıl inançları ve sorgusuz itaat biçimlerini ortadan kaldırarak, belli baskı türlerinin hoşgörülmesini imkânsız kıldı. Birleştirilmiş Yasaların[4] yürürlükten kaldırılması sonucu ortaya çıkan yarıyasal zeminden yararlanarak kurulan sendika ve zanaatkâr derneklerinin artan gücü ve ritüellerden duydukları gurur, dayanışma ahlakının istikrarlı gelişiminin kanıtlarından bazılarıdır. 1825'te, Bradford yün tarayıcılarının başlattığı grev sürecinde, bu yardımlaşma derneğinin iyice kök salmış olduğu Newcastle'da, Bradford fonlarına katkıda bulunan sendikaların nalbantlar, değirmenciler, marangozlar, kunduracılar, Maroken deri sepicileri, ince iş yapan marangozlar, tersane işçileri, bıçkıcılar, terziler, yün tarayıcıları, şapkacılar, sepiciler, dokumacılar, çömlekçiler ve madencilerden oluşan geniş bir kitlesi vardı. Dahası, yardımlaşma derneği, tören tutkusunu ve bir zanaatkâr loncasında yüksek statü elde etme arzusunu sendikal harekete taşıyacak bir anlayışla donatılmıştı. Bu gelenekler, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında, "meslekten" ustaların ve kalfaların onuruna belirli zamanlarda törenlerin düzenlendiği bazı eski imtiyazlı birlikler veya loncalarda hâlâ dikkate değer bir güce sahipti. Örneğin 1802'de, Preston "loncaları"nın ellinci yıldönümünde büyük bir kutlama düzenlendi. Soyluların, eşrafın, esnafın ve imalatçıların katıldığı bir hafta süren tören ve gösterilerde ustalara ve kalfalara özellikle öncelik tanındı:

> Yün tarayıcıları ve pamuk işçileri korteji önünde ... her biri bir pamuk dalı taşıyan yirmi dört genç, güzel, serpilme çağındaki kadın yürüyordu, ardından omuzlarında pamuk eğirme makineleri taşıyan genç erkekler; daha sonra da bir kızağa oturtulmuş ve emekçilerin üzerinde canla başla çalıştığı bir dokuma tezgahı geliyordu....

---

[4] Combination Acts: 1799'da İngiltere sendikaların greve gitme haklarını kısıtlayan ve başını Francis Place'ın çektiği sendikal hareketlerin hararetli muhalefeti nedeniyle 1824'te önce yumuşatılan, sonra feshedilen iş yasası —*çev. notu.*

1825'teki büyük grevin arefesinde, Bradford'da, yün tarayıcılarının Piskopos Blaize şöleni olağanüstü görkemli bir törenle kutlanmıştı:

> At sırtında yirmi dört yün tüccarı, üzerleri koyun postuyla kaplanmış yirmi dört at.
> At binmiş otuz sekiz iplik eğirici ve imalatçı, beyaz kumaştan yelekler giyinmişler ve her birinin omzunda ince yünden bir şerit ve beyaz kumaştan bir kuşak: atların boyunlarında kalın yünden eğrilmiş örgüler....

Diye devam eder ve sonunda şöyle bir şiir çıkar karşımıza:

PİSKOPOS BLAIZE
Erkek Çobanlar Kadın Çobanlar
Çocuk Çobanlar
Yüz altmış Yün Ayırıcısı at sırtında,
kafalarında işlemeli takkeleri
ve rengarenk şeritler
Otuz Tarak Üreticisi.
Kömürcüler.
Yün Tarayıcılarının Flamaları
Bando
Dört yüz yetmiş Yün tarayıcısı, yünden peruklarla, vs. vs.
Bando
Kırk boyacı; kırmızı rozetleri, mavi önlükleri ve
mavi-kırmızı çaprazlama takılmış yünden şeritleriyle.

Büyük grevin ertesinde böylesine bir kutlama tekrarlanamadı.

"Zanaat"ın sahip olduğu eski bakış açısı, bir yandan ustaların örgütlenmelerinin, öte yandan sendikaların ikiliği, bizi Sanayi Devrimi deneyiminin özüne götürür. Ancak yardımlaşma dernekleri ve sendikalar, eski geleneğin merasime gösterdiği özeni ve bunun yarattığı gururu sürdürmek için en az usta örgütleri kadar çaba harcamıştır; zanaatkârlar (ya da bugün hâlâ adlandırıldıkları biçimiyle *esnaf*) kendilerini *üretici*, ustaları ise onların yeteneklerini sömüren asalaklar olarak görüyor ve bu yüzden geleneği daha da vurguluyorlardı. Birleştirme Yasaları yürürlükten kalkınca, ellerine flamalarını alıp sokaklara döküldüler. 1825'te, Londra'da Thames Gemi Kalafatçıları Sendikası (kuruluşu: 1794) ortaçağa özgü zanaatkârlık gururunu ifade eden düsturlarını açıkladı: *"Main et Coeur,"* [El ve Yürek] *"Vigeur, Vérité, Concorde, Dépêche"* [Zindelik, Hakikat, Dirlik, Görev]. Halatçılar Sendikası üyeleri, üzerinde bir kovan etrafında kümelenmiş arı sürüsünün resmedildiği beyaz bir bayrakla yürüdüler:

"Sanayinin oğulları! Sendika Güç verir" (maaşlarına zam yapmayı kabul eden ustalarının evlerinin önünde durup onları selamladılar). John Gast'ın kurduğu ve Londra'da "zanaatler" arasında önde gelen Thames Tersaneleri Dayanışma Sendikası, üzerinde "Meşeden Yürekler Yaşlıyı Korur" yazılı mavi ipekten bayrağı ile bütün bunların önüne geçti: Kortej, altı doru at tarafından çekilen görkemli bir gemi, mavi ceketli üç posta arabacısı, bando, komite üyeleri, çeşitli bayraklar ve flamalar taşıyan sendika üyeleri ile Shields, Sunderland ve Newcastle zanaatini temsil eden delegasyonlardan oluşuyordu. Üyeler yakalarına mavi rozetler ve meşe dalları takmıştı ve kortejdeki gemide sendikanın Stepney'deki düşkünler yurdunda kalan yaşlı tersane işçileri yer almaktaydı. 1832'de Nantwich'de kunduracılar bir zanaatkârlar sendikasının taşıdığını düşündükleri itibarı "tam takım gösterişli, gizli tarikat kıyafetleri, beyaz cüppeleri, bezeli önlükleri ve Kral Crispin'in tacını ve kaftanını temsil eden" flamalarıyla sergilemeyi sürdürdüler. 1833'te Kral, kasabayı at sırtında ve ellerinde "özel izin belgesi, İncil, bir çift eldiven, beyler ve hanımlar için ayakkabı ve çizme numuneleri taşıyan" refakatçilerinden oluşan uzun bir kortej eşliğinde boydan boya katetti:

> Alaya katılanların sayısı 500 kişiyi buluyordu; katılımcılardan her biri özenle süslenmiş beyaz önlükler giymişti. En arkada, yürüyüşe tam takım hazır, malzeme çantasını sırtına vurmuş, elinde bastonuyla bir dükkâncı yürümekteydi.

İşçi sınıfının tavırlarındaki değişime tek bir açıklama getirmemiz mümkün olamayacağı gibi, değişimin derecesini de abartmamamız gerekiyor. Sokaklarda hâlâ ayyaşlık ve gürültü patırtı kol geziyordu. Bununla birlikte, savaşları izleyen yirmi yıl içinde, işçilerin her zaman haklarını savundukları, gerektiğinde son derece ciddi ve disiplinli davranmayı bildikleri unutulmamalıdır. Dolayısıyla, ciddiyetin sadece, hatta ağırlıklı olarak Evangelist propagandanın ürünü olduğu yönündeki tezi kabul etmek mümkün değildir. Aynı şey madalyonun öteki yüzü için de geçerlidir. 1830'da sadece Resmî Kilise'ye karşı değil, Metodist Kilise'nin de yeniden canlandırılmasına pek çok işçi sınıfı bölgesindeki bağımsız düşünürlerden, Owencılardan ve herhangi bir mezhebe bağlı olmayan Hıristiyanlardan sert muhalefet geliyordu. Londra'da, Birmingham'da, Güneydoğu Lancashire'da, Newcastle'da, Leeds'te ve diğer şehirlerde Carlisle'ın ya da Owen'ın Tanrı inancı taşıyan yandaşları hatırı sayılır bir kitle oluşturmaktaydı. Metodistler konumlarını sağlamlaştırmış olduğu halde, zanaatkârları ve imtiyazlı

işçi gruplarını temsil etmeye yönelerek taraftarlarını çoğaltma çabalarını ısrarla sürdürdüler ve böylelikle manen, işçi sınıfına özgü cemaat hayatından giderek uzaklaştılar. Eskinin bazı eski "dinî uyanış" kaleleri, "dinsizliğe" rücu etti. 1840'lara gelindiğinde, bir zamanlar Newcastle'ın, "kafa çekmek kadar dua etmekle, küfretmek kadar ilahi okumakla ünlenmiş" Sandgate kasabasında Metodistler, yoksullar arasındaki bütün yandaşlarını kaybetmişti. Lancashire'ın bazı bölgelerinde, dokumacı toplulukları ve fabrika işçileri büyük ölçüde kiliseden kopmuş, Owencılık ve özgür düşünce akımına kapılmışlardı:

> Eğer Kilise okulları olmasaydı, toplum şimdikinden çok daha korkunç bir durumda olurdu... Münkirlik şaşırtıcı bir biçimde yayılıyor.... Carlile [metinde böyle], Taylor ve diğer kâfirlerin yazdıkları, İncil'den ve diğer kitaplardan daha çok okunuyor.... Haftalar boyunca, dokumacıların dört yüz kişilik bir salonda toplanıp Tanrı'nın var olmadığını ileri süren insanları alkışladığını gördüm.... Mensubu olduğum kilisenin etrafındaki barakalara girdim; dinsiz imansız yayınlar okumak üzere toplanmış en az yirmi adam gördüm....

Owencı ve seküler hareketler, "kamu alanı üzerinde bitiveren katırtırnakları gibi" yayılmıştı; tıpkı daha önceleri dinî uyanış hareketleri gibi.

Engels, 1844'teki Lancashire deneyimini yazarken şöyle bir iddia ileri sürer: İrlandalılar, "az sayıdaki yaşlılar ve yarı burjuvalar, denetçiler, ustabaşılar ve benzeri kişiler hariç," "işçiler dindar değil ve kiliseye gitmiyorlar" der ve devam eder: "Bu topluluk içindeki hemen herkeste, dine karşı topyekûn bir kayıtsızlık hakim, ya da olsa olsa yaradancılığın biraz etkisi var." Engels iddiasını abartmakla onu bir anlamda çürütmüş olabilir; ama Dodd, her on çalışandan dokuzunun kiliseye gitmediği Stockport'taki bir fabrikadan söz etmiş, Cooke Taylor ise, 1842'de, Hıristiyanlığın temel ilkelerini tartışan Lancashire işçilerinin Kitab-ı Mukaddes bilgisi ve heyecanı karşısında hayretlere düşmüştür. Kiliseye gitmeyen işçilerden biri bir Metodist Kilisesi mensubuna "Eğer Tanrı'nın, etrafımda gördüğüm sefilliğin sebebi olduğunu düşünseydim," demiş, "ona hizmet etmekten derhal vazgeçer ve onun sandığım gibi bir Tanrı olmadığını söylerdim." Benzer bir biçimde, Çartist dönemde Newcastle'da binlerce zanaatkâr ve teknisyen bağımsız düşünceye canı gönülden inanıyordu. İki yüz kişi çalıştıran bir işyerinde "bir ibadethaneye sürekli olarak giden kişi sayısı altı ya da yediden fazla değil"di. Bir işçinin anlattığına göre "işçi sınıfı":

> bilgi ediniyor ve bilgilendikçe, kendileri ile çeşitli mezhepler arasın-

> daki uçurum daha da derinleşiyor. Bu, Kitab-ı Mukaddesi bilmemelerinden kaynaklanmıyor. Ben kendi adıma Kitabı Mukaddese saygı duyarım ve Kitabı Mukaddesi okuduğumda peygamberlerin ezenle ezilen arasında durduğunu ve zengin ya da güçlü olsa bile yanlış yapanı itham etmekten çekinmediklerini gördüm.... Vaizler eski kitaba geri döndüğünde onları dinlemeye gideceğim, ama ancak o zaman....

Kilise okulları, beklenenin ötesinde semere vermekteydi.

Kilisenin zayıflaması, sınıfın özsaygısının ve disiplininin aşınması gibi bir sonuç asla doğurmadı. Aksine, Çartist dönemde, geçmişlerinden gelen uzun sınai ve siyasal örgütlenme gelenekleri, örgüt disiplinleri ve düzenledikleri geniş çaplı gösterileriyle Manchester ve Newcastle öne çıktılar. Bir zamanlar "korkunç ve vahşi maden işçileri" zor kullanarak şehre girdiğinde Newcastle sakinleri ve esnafı paniğe kapılırken, artık kömür ocağı sahipleri şehrin kenar mahallelerinden grev yapan maden işçilerini çıkarmak için oraları uyuşturucu satıcıları ya da çaput toplayıcılar için cazip hale getirmeye çalışıyordu. 1838'de ve 1839'da on binlerce zanaatkâr, madenci ve işçi, sokaklarda askerlerin çok yakınından geçerek ve hiçbir kışkırtmaya taviz vermeksizin, intizam içinde haftalar boyunca yürüdüler. Önderlerinden biri, "bizim insanımıza, istediğimizin kargaşa değil devrim olduğu iyi öğretilmişti," diye anımsayacaktı o günleri.

17 ERİLLİK VE FABRİKA EMEĞİ

Paul Willis

Kültür ile emeği nasıl bağlantılandırabiliriz? En doğal, en *gündelik* halimizin aynı zamanda en kültürel halimiz olması; apaçık ve verili gibi görünen rollerimizin aslında kurgulanmış, öğrenilmiş ve hiç de kaçınılmaz olmayan rollerimiz olması, toplumsal hayatımızın en temel çelişkilerinden biridir. Ne zaman baskı altında, gecikmiş, kaygılı olsak; ne zaman kendi kendimize düşünmek, -mış gibi yapmak için fazla zamanımız olmasa; ne zaman bizi zamanın ve saatin boyunduruğundan kurtaracak herhangi bir role razı olsak, tek seçeneğimiz, "gerçekliğin" gerektirdiği gibi davrandığımızı düşünmektir. Bu saptama, çalışma hayatı için de geçerli; çalışmak pek çok kişi için *ölü* zamandır, yani gelecekte gerçek bir yaşamı mümkün kılmak için insanın kendisinden sattığı zaman: Çalışarak geçirilen zaman, davranış kurallarının, kültürün ve yapaylığın gündelik varoluşumuza en az müdahale ettiği bu alan, insan deneyiminin en aşikâr kategorisi olarak algılanır.

Bu bakış açısı, çalışmanın doğasını hatalı kavradığı için değil, *kültürün* doğasını hatalı kavradığı için yanlıştır. Kültür, yapaylık ve görgü kuralları, Pazar gününe özgü göreneklerin yerine getirilmesi, yağmurlu öğleden sonları ya da konser salonlarından ibaret değildir. Kültür, gündelik hayatımızın en maddi yanıdır, en sıradan kavrayışlarımızın, duygularımızın ve hayata karşı geliştirdiğimiz yanıtların tuğlaları ve harcıdır. Bizi toplumsal kolektif varlıklar yapan anlık ve bilinçdışı toplumsal tepkiler verirken kültürel kalıpları ve simgeleri kullanırız: Bu yüzden en doğal, en kendiliğinden, yani en sıradan halimizdeyken, kültürümüze en *derinden* bağlı durumdayızdır. Düşündüğümüz, yani, hayatı bir oyunun parçaları gibi gördüğümüz anda, gerçek ve yaşayan kültürümüzden bir adım uzaklaşmış oluruz.

Willis, John Clarke ve diğerleri (hazırlayanlar), *Working Class Culture*. Londra: Hutchinson, 1979. s. 185-198'den derlenmiştir.

Bu elbette kültür kavramının özel bir kullanımıdır. Bir bakıma, terimin antropolojik bir kullanımı olduğu düşünülebilir; kültürel çözümlemenin merkezine sadece özel, yüceltilmiş ve farklı deneyim biçimlerini değil, *tüm* deneyimleri ve özellikle de temel hayati çatışmaların ve etkinliklerin etrafındaki deneyimleri yerleştirir.

Bu açıdan bakıldığında, çalışma hayatının ancak kültürel bakış açısıyla incelenebileceği savının ötesinde, kültüre her türlü yaklaşımda çalışma hayatına merkezî bir konum tanınması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Çoğunluk, uyanık olduğu zamanın büyük bölümünü çalışarak geçirmekte, kimliklerini çalışma etkinlikleri üzerinden kurmakta ve başkaları tarafından da temelde çalışmayla olan ilişkileri üzerinden tanımlanmaktadır....

"Kültürel" olanın toplumumuzu biçimlendiren temel toplumsal ilişkilerde oynadığı rolü inkâr etmediğim için, benim açımdan "kültürel" olan ile "üretime dair" olanı ya da "gerçek" olanı karşı karşıya getirmek gibi bir sorun yok. Kültür kavramının, işçi sınıfı kültürünün ve özellikle onun merkezî konumunun, yani, üretimde hâkim olan kültürel ilişkilerin/çatışmaların/biçimlerin *önemsizleştirilmesine* karşıyım. Kültür sadece "düzgün" bir anlayışı körelten bir zorlamaya verilen bir *cevap*, bir yenilginin telafisi ya da ona uyum sağlama çabası değildir; bunlar aslında mekanik, tepkisel modellerdir. Kültürel biçimler, sermayenin değer yaratmak ve sermaye birikimini sürdürmek için mücadele ettiği güçlerle aynı alanları ve insana özgü aynı olasılıkları paylaşır. Üretimin doğrudan deneyimlenmesinde, kendi başına sermaye ilişkisinin temelinde yatan mantık olasılıklarından farklı mantık olasılıkları vardır. Sermayenin işçilere robot muamelesi yapma isteği, işçilerin robot olduğu anlamına gelmez. Üretimin doğrudan deneyimlenmesi, farklı kültürel söylemlerin pratiği üzerinden ve bu söylemler aracılığıyla işlenir. Şüphesiz bu söylemler tamamen üretime bağlı olarak ortaya çıkmaz; içeriklerinin ve iç ilişkilerinin önemli bir bölümü, dış güçler ve aile, devlet, emekçi örgütleri vb. kurumlar tarafından belirlenir ve bunlara eklemlenir. Topluma hâkim olan bu kültürel biçimlerin maddi sonucu, bugünün kapitalist üretim biçiminin devam etmesidir. Ancak bütün bunlar –onları teşhis edebilmemize olanak veren isimlerden farklı adlarla anılsalar da– iş yerinde yaşanan karmaşıklıkların, çatışmaların ve gerilimlerin gözden kaçmasına yol açmamalıdır. Üretim alanında, insanın öznelik durumundan doğan, aynı anda kapitalist ilişkilerin var olma koşullarını oluşturan ve bu ilişkilere kısmen nüfuz ederek farklı biçimlerde bu ilişkileri tehdit eden pratikler doğar.

Sınıf kültürünün tümünün şekillenmesine katkısı olan bir diğer önemli unsur da, özellikle üretim yerinde gelişen işçi sınıfına özgü kültürel güçlerdir. Üretim sadece, toplumsal bütünü üreten ve "etkileri" her nasılsa toplumsal düzlemin herhangi bir yerinde ortaya çıkan makine dairesi değildir. Üretim ve üretim ilişkileri, tepeden tırnağa toplumsal ve kültüreldir. Hem varlığının yoğunluğundan ötürü, hem de üretimin yapıldığı yerde ortaya çıkan çatışmanın işyerine hâkim olan söylem ve dış etkileri nedeniyle –bu etkilerin onların belli bir yönde gelişmesine yardım ederek, açıkça üretimin dışında görünseler de bazı yönlerini pekiştirerek– belirli bir biçimde yerleştirdiği, örgütlediği ve belirli bir düzen içinde sabitlediği için, üretim, işçi sınıfı kültürünün ayrıcalıklı alanı ve dinamosudur. Çalışma eylemi, sermaye taleplerinin sırf potansiyel *soyut* emek kaynakları tarafından değil, emeğin *somut,* kültürel biçimleri tarafından da karşılanması gereken bir konuma sahiptir. Kültür biçimlerinde "serbest atış" alanına giren her şey, bu referans noktası etrafında birbirine eklemlenir. Çalışma dışında kalan alan, çalışmaya birçok anlam ve referans kategorisi sağlar, buna karşılık çalışma dışı alanın kendisi ancak çalışmayla olan ilişkisi üzerinden anlaşılabilir ve son tahlilde onun tarafından biçimlendirilir.

Bugün takındığı "insancıl yüz"üne rağmen kapitalizm bir sistem olarak temelde hâlâ emeğin bireyden koparılarak satın alınması ve başkalarının yararına meta üretimine yöneltilmesini ifade eder. Emek, asıl sahibinin elinden alınmıştır. Emek, onu sağlayanların tatminine değil, yeni sahiplerinin yararına yöneltilmiştir. Bu durum, gayri insanî ve anlamsız koşullarda çalışmayı gerektirse de, kapitalizmin mantığına göre bunu engelleyecek bir şey yoktur.

Emeğin koparılıp alınmasına, kötü koşullara, dışarıdan dayatılan yönlendirmelere, kişilerin uğradığı şahsi tahribata rağmen, işçi sınıfı kültürü hakkında kesin olarak söylenebilecek şey, fabrikanın insanların anlam peşinde koştuğu, kendilerine çerçeveler oluşturdukları, yaptıkları işten zevk almaya çalıştıkları ve bu uğurda tüm hünerlerini ortaya koydukları bir alan oluşudur, gerçi bölge ve meslek açısından farklılıklar da söz konusudur. İşçiler böylelikle deneyimlerinin ve yetkinliklerinin çeşitli yönlerine hem gerçek anlamda hem de simgesel olarak yeniden sahip olur. Başka bir deyişle, çalışarak geçirdikleri ölü zaman deneyimi üzerinden, yaşayan bir kültür örerler; bu bir çelişki olsa da, yenilgiye tepki olmanın çok ötesindedir. Bu kültür, mekanik bir tahribatın insanda bıraktığı kalıntıları değil, deneyimin olumlu dönüşümünü ve paylaşılan değerlerin simgelerle, yarattıkları ürün-

lerle ve nesnelerle kutlanmasını ifade eder. İnsanların kendilerini tanımasına, hatta geliştirmesine olanak verir. Çünkü işçi sınıfı kültürü köpükten bir dolgu, insanlar ve yaşadıkları tatsızlıklar arasında yer alan kauçuk bir tampon tabaka değildir. Bu kültür başlı başına bir sahiplenmedir, yeteneklerin kullanılmasıdır, bir devinimdir, amaca yönelik bir etkinliktir. Zor koşullar ve baskı altında dahi, son derece insani olan bu özelliğini korur.

Bu kültürün öğeleri nelerdir? Öncelikle, çetin koşullar altında hayatta kalma becerisinin ve işlenmesi zor maddeler üzerinde yapılan zorlu çalışmanın gerektirdiği fiziksel ve zihinsel yiğitlik mevcuttur. Elbette bu öğeyi romantikleştirmek pek kolaydır; bunu yapmak bir açıdan, ağır bir işi üstlenmiş olma durumunun insana yönelik acımasızlığının haritasını çıkarmak anlamına gelir. Ama bir diğer açıdan, sonu gelmez gibi görünen, tehditkâr bir talepler silsilesini katıksız bir kuvvet ve kaba güce dayanan bir beceriyle ele geçirmek son derece insani bir tepkidir. Daha ilk andan itibaren belli bir duruş ve özsaygı vardır, yapılacak işin amansız baskısı karşısında ortaya konan, insandır. Bu, daha gelişmiş kültürel biçimlerin varlıklarını sürdürebilmesi için hayati önem taşıyan bir önkoşuldur ve bir durumun en temel ve en ilkel düzeyde insanileştirilmesini sağlar: Mülksüzleşmenin sınırını belirler. İnsanın anlamlandırma çabasında yaşadığı bozgunu durdurur ve dizginleri ele alarak özgül yaratıcı eylemlerin yolunu açar. Çalışma deneyiminin bu ilkelci temeli, hem ham bir gururun, hem de, ileride daha ayrıntılı olarak ele alacağımız erillik –güçlü olmak ve o güçle anılmak– mitolojisinin özüdür. Emekliye ayrılmış bir çelik işçisi İskoçya'nın batısında bulunan bir çelik üretim alanının II. Dünya Savaşı öncesi ocaklarını şöyle betimler:

> Soğuk, madenî, elle çalıştırılan fırınlardı ve bunları kullanmaya güçlü ama çok güçlü adamlar gerekiyordu. Her on çelik işçisinden yalnızca biri onlara başarıyla dayanabiliyordu. Ağır sanayi dünyasında büyük ocaklarda çalışan adamlara saygı duyulmasının sebeplerinden biri de budur. En yüksek ücretleri almaları ise başka bir sebepti. Ayrıca çalışma konusunda en istekli olanlar onlardı ve bu da dünyanın bu köşesinde gurur duyulacak bir özellikti (...) çelik dökümcüleriyle ilgili bir efsane ortaya çıktı. (...) Bütün bölge ve millerce ötesi, çelik işleri, demir tavlama ve kömür havzası yatağıydı. Gücün ve dayanıklılığın yüceltildiği bir yerdi burası. Gerçekten de bakmak için güç, içinde yaşamak için dayanıklılık gerekiyordu.[1]

---

[1] R. Fraser (hazırlayan.) *Work* 2 (Penguin,1969), s. 56-7

Çok daha az bir ustalıkla yazılmış ama belki de bu yüzden daha inandırıcı gelen aşağıdaki sözler de zor bir işi iyi yapmanın kişiye kazandırdığı özsaygıyı ifade ediyor. Aynı zamanda, zorlu çevre koşullarının bazı durumlarda nasıl en doğal koşullar haline gelebildiğini de gösteriyor. Aşağıdaki alıntıda göze çarpan bir diğer unsur, bu tür bir ortama alışmanın normal bir toplumsal hayat üzerinde yaratabileceği derin etkinin, hatta bunun hasmane çalışma ortamını yaşanabilir kılmanın en önemli yollarından biri olduğunun kabullenilişidir. İşte evinde, işi hakkında konuşan bir dökümhane işçisi:

> Dökümhanede çalışıyorum... hani, kalıpta basım yapma işi... bildin mi... bilemedin mi?... hani şu çok gürültülü, ta aşağıda Rolfe Caddesi'ndeki fabrika var ya.... sesini caddeden duyabilirsin... Orada çalışıyorum, büyük çekicin üstünde... altı tonluk. Yirmi dört sene oldu orada çalışıyorum. Kör olası çok gürültülü ama artık alıştım... çok da sıcak... sıkılmıyorum... hep yeni işler geliyor, biz de elimizden geleni yapıyoruz... Durmak olmaz... ağır da iş ha!... Müdürler bu işi yapamaz, bu kalıbı kaldıracak güçte adam çok yok... Haftada seksen, doksan sterlin kazanıyorum; fena değil, ne dersin?... ama kolay değil... kesinlikle kuruşu kuruşuna hak ediyorum... işte, geçinmek zorundayız... Müdüre "merhaba" derim, müfettişe de... şöyle bir uğrarlar ve ben giderim... "tamam" (başparmaklarını kaldırırlar)... ne onlar seni bilir, tanırlar, ne sen onları... bir sürü adam orada durur seni seyreder... çalışırken... hoşuma gitmiyor değil... var gücünle iş çıkarmaya devam etmelisin... burası benim senin üretimine bel bağlamış (...) Gürültüye alışıyorsun, sağır ve cahil olduğumu söylüyorlar, ama benim sağırlığım öyle değil... yani iş başındayken daha iyi muhabbet edip, konuşup ötekinin ne dediğini daha iyi duyabiliriz... orada ne dediklerini hep duyuyorum. Kolaylıkla konuşabiliyorum, artık daha kolay... yine de burada evde, tane tane konuşmalısın... Evet, yani, kelimeyi daha açık şekilde söylemelisin ve bu bazen zor... bazen hemen duyamıyorum... "seni aptal sağır moruk" diyorlar... öyle değil... sadece... gürültüye alışmakla ilgili... Fabrikadayken gayet iyi duyuyorum... Fabrikanın ta öbür ucunda konuşan iki müdür görsem hemen bilirim, yani birbirlerine ne söylediklerini tam olarak anlarım.

Sanayi tipi emek tarzının değişmiş olduğu iddia edilebilir, zira bugün böylesi zorlu işler yok. Bunun yanı sıra, zora dayanıklı olmanın ve gururun kahramanca herhangi bir yanı olmadığı da öne sürülebilir. Bugünün teknolojisi sayesinde bu tarz işlerin miadı doldu, ayrıca bunlar, aşağılayıcıdır, baskıcıdır ve erkek şovenizminin ve ilkel maçoluğun zehirli özünde yer alırlar.

Öyle ya da böyle, aslında iki şey son derece nettir: Bugün hâlâ bazı zor, tatsız, çaba gerektiren işler vardır. İnşaatçılıktan döküm işine, derin deniz balıkçığına kadar birçok iş alanı emek ve sabır isteyen fiziksel görevler içermektedir. İkincisi, bu tür işlerde geliştirilen temel davranışlar ve değerler, genel işçi sınıfı kültüründe, özellikle de fabrika kültüründe, hâlâ çok önemli bir yer tutmaktadır; taşıdığı kültürel önem bu tür ağır işlerde çalışan insanların sayısıyla kıyaslanamayacak kadar fazladır. Fiziksel işlerin hantallığının çoktandır azalmış olduğu hafif sanayi tabir edilen işlerde ya da işlerin büyük oranda makinelere devredilmiş olduğu, karma cinsiyetli emek gücüne dayalı fabrikalarda dahi, erillik ve nam salma *üzerinden işleyen* zora dayanıklılığın ve cesaretin mecazi figürleri, işyeri kültürünün daha çeşitli ve daha görünür olan biçimlerinin gerisinde bugün hâlâ faaldir.

İşyerindeki daha gelişmiş ve daha kendine özgü insan davranışlarını anlamak için bu genel asgari önerme üzerinden devam edelim. Çağdaş fabrika kültürünün halen yaşandığına ilişkin işaretlerden biri de üstlenilen *görev*le yüz yüze gelindiğinde bu yarı mitolojik ilkel tavrın takınılmasıdır. Bu, teknolojiye aşinalığın yanı sıra onu denetlediğine ya da en azından gücünü paylaştığına dair bir histir. En olumlu ve uç noktadaki yorumuyla bu yalnızca taleplerin karşılanması değil, tuhaf bir tür kutlama olabilir. Aşağıda, el aleti imal eden bir ustanın ilk iş gününü anlatışı yer alıyor.[2] Bu anlatım alışılmış, orta sınıfa özgü karanlık, şeytani imalathane betimlemelerini tersyüz eder niteliktedir:

> Açık alanın her köşesinde madenî şekiller duruyordu; bazıları çelikten yapılmış çubuklar ve levhalar: diğerleri koyu kahverengi pasla kaplı, kaynaklanmış devasa yapılar.... Sonra esas atölyelere girdim. Her oda ya da geçit, öyle deniyordu, 45 metreye 450 ila 650 metreydi. Bu büyük volkanik dehlizlerin bazıları birbirine paralel uzanıyordu (...) Yukarıda iki yüz tondan fazla ağırlık taşıyabilen vinçler yuvarlanıyordu (...) Biri başımın üstünden geçti (...) Vincin ardından geçişine ürkerek bakmam orada çalışanları eğlendirdi (...) Geçidin içinde ilerlerken ardımdan yuhalamalar duydum. Çoğu henüz gençken oradan çekip gitmeme dair iyi niyetli önerilerdi. Bu öneriler bilincimin dış yüzeyine dahi nüfuz edemedi. Yani, kim tonlarca iktidar ve şiddet içeren bu büyük eril alandan nefret edebilir ki?

Bu, elbette, nitelikli, seçkinci iş anlayışına özgü bir durumdur. Emek

---

[2] *A.g.e.*, s. 22-23.

sürecindeki değişiklikler, bu tip bakış açılarını tamamıyla geçersiz kılmaktadır. Emeğin işçiden koparılıp alınmasına rağmen, yine de, emeğin sahibinin üretim araçları ile arasındaki bu mekanik, duygusal ve somut *aşinalığın*, söz gelimi, belirli bir iş deneyiminin derin yapılarında olmasa da, *biçiminde* birtakım hafifletici değişiklikler yaratan rahat ve güvenilir bir hareketliliği mümkün kılarak, emek sürecinin gerekliliklerine belli bir ölçüde aracılık etmesini de göz önünde tutmamız gerekir.

Hatta, ya da belki özellikle, "niteliksiz/yarı nitelikli/nitelikli" olarak tanımlananlar için, sanki teknik ortam ile beceri edinme arasında geçirgen bir süreç işlemektedir. Fabrika kültüründe, her zaman belirli bir durum öncesinde var olan derin bir yetkinlik havası vardır. Bu her zaman sadece beceriye dayanmaz, küstahlık ve kendine güvenle karışık bir yetkinlik söz konusudur; bir işçinin herhangi bir işe ya da soruna alabildiğince sarılması için yeterlidir. Aşağıda, sanayideki meslek yaşantısından bahseden bir adamın sözleri yer alıyor. Bize farklı meslekler ve görevler arasında kat edilen gerçek yolların bir resmini sunuyor: Bunlar, işçi sınıfından, yalnızca benzer çıkarları paylaşan soyut bir grup olarak değil, ama en azından gerçek, yaşanmış iç bağlantıları olan kendine özgü deneyimlere sahip organik bir bütün olarak bahsetmeyi anlamlı kılan yollardır:

> Yani, aslında dört işim oldu benim. Bu işe gireli yedi hafta oluyor. Şimdi dökümhanedeyim (...) üretim hattındayım, anlıyorsun ya (...) Daha önce maden cilacısıydım. Pis bir iş ama iyi para veriyorlar ve teknik bilgi gerektiren bir iş, işte maden cilacılığı böyle (...) Evet, sonra kalıp basımında tesisatçıydım, ayrıca, yani, bugün para neredeyse oraya gitmelisin. En çok para getiren cilacılık, yaklaşık dört beş ay işsiz kaldım, neredeyse açlıktan ölüyordum (...) Ama iyi yırttım değil mi? (...) Bir arkadaş MMC'de bana iş buldu (...) Bir tamirhanede çalıştım, ee... belediye meclisinde duvar kağıtçılığı ve dekorasyon işi yaptım, adamın biri için çalıştım... kışın baca temizleyerek, yazın dekorasyon işi ve boyacılık yaparak, hepsi bu, ama ne yapsam hep ilgilenerek yaptım, uyumluyum demek istiyorum, bunu böyle bilmek lazım (...) Benim hep kendime ait bir arabam oldu, ne zaman bozsam kendim tamir ettim, bunları hep el yordamıyla yaptım (...) Duvar kağıtçılığı, dekorasyon işi... eşimin tarafından bir akrabam vardı, bir dekorasyon işçisi, bana bir sürü tüyo verdi (...) dekoratör olduğum yalanını attım, dekorasyon işine girdim ve ardından belediye meclisinde iş buldum. Aslında belediye meclisi için taşeronluk yapıyorum, bir ev veriyorlar, boş bir ev ve ben de yaptım anladın mı? Tabii, belediye meclisinden bir müfettiş geldi ve işten memnun kaldıklarını söyledi; biliyorsun,

> öyleyse, yani eğer müfettiş memnun kalırsa, bilirsin ki, tamamdır. Bu sadece sağduyu sahibi olma meselesi.

Anlatılan, bir anlamda, kişinin kendi emek gücü ve onun kullanımı üzerinde yeniden belli bir denetim sağlamasının yolu olarak görülebilir. Bu da bizi fabrika kültüründeki bir diğer önemli öğeye götürür: İş süreci üzerinde alabildiğine gayriresmi bir denetim kurma çabasına. Verimin sınırlanması ya da "sistemli olarak ayak direme" ve "çalışıyor gibi görünüp mesai saatlerini kendi çıkarına kullanma" Taylor'dan bu yana belli bir idarecilik bakış açısından gözlemlenegelmiştir. Ama bugün denetim gücünü ele geçirmek için daha planlı olarak yürütülen –hâlâ gayriresmi olsa da– bir girişim olduğuna dair somut kanıtlar bulunmaktadır. Birçok fabrikada, en azından istihdam ve üretim hızını bizzat işçiler denetlemektedir, üstelik bunu büyük bir kararlılık ve azimle yapmaktadırlar. Elbette, bunu yapabilme gücünün alt sınırını belirleyen, işçinin geçim maliyetinin üretimidir. Eğer üretim üzerinde bir denetim uygulanıyorsa, bu, hem asgari, hem de azami üretimin denetlenmesi demektir. Bununla birlikte, üretimi denetleme için sarfedilen çaba küçümsenmemelidir. İşte araba motoru üretim hattında çalışan bir adamın anlattıkları:

> Aslında bu yeri ustabaşılar, kalfalar değil, işçiler yönetiyor. Yani, çocuklardan biri sana 'senle ben bugün şunu bunu yapıyoruz,' derse onunla tartışamazsın. İşçibaşılar sana iş vermez, hattın başındakiler verir, iş değiş tokuş ederler, dönüşümlü olarak çalışırlar. Ama iş şöyle ya da böyle biter. Eğer ustabaşı sana işi vermiş olsaydı, sen.... Bunu bir sabah yapmaya çalıştılar, bir çocuğa iş verdiler, anlarsın ya, ama çocuk işi bitirmedi, bütün hafta oradaydılar ve tek yaptıkları sadece aletleri indirip kaldırmak oldu (...) Hatta dört zor iş vardır, yani.., bilirsin... bir de beş yaşında bir çocuğun bile yapabileceği bir düzine iş vardır, samimiyim, herkese sıra gelir. Bunu da çalışanlar düzenler.

Bu eğilim esas olarak gayriresmî grubun toplumsal gücüne dayanmaktadır. Burası, simgesel ve gerçek alanın denetiminin resmî yetkenin etkisinden çekilip çıkarılmasına yönelik stratejilerin oluşturulup yayıldığı bir alandır. Fabrika kültürünü orta sınıf çalışma kültürlerinden en keskin biçimde ayıran bu gayriresmi örgütlenmenin ağır mevcudiyetidir.

Bu gayriresmi örgütlenme, ayrıca, işçiler arasında kapsamlı bir değiş tokuş faaliyetine, "yabancıları hale yola sokmaya" ve "üçkağıt çevirmeye" uygun bir ortam yaratır. Fabrikada malzeme "kazanma," yaygın görülür ve üstü kapalı gayriresmi kıstaslarla desteklenir. Bu

dünyanın bütünlüğünü, resmî makamın ısrarlı müdahaleleri karşısında koruyamamanın cezası ise aforoz edilmektir.

Ustabaşı, sizin üstünüze gelir, yükselmeye çalışır. Oldukları yere varabilmek için önlerine çıkan herkesi harcamış, boğazlamışlardır. Fabrikada bu tür insanlar görürsünüz. İşçilerin ensesinde boza pişirir, herkesin gözünün içine baka baka envai çeşit üçkağıt çevirirler. Hani, kimsenin yaltaklandığını görmek istemezler.... Jim dükkândan bir gözlük yerine iki gözlük, bir çift maske ve altı çift kadar eldiven almıştı. Bizim Martin de onu görmüş, İki gün sonra ustabaşına yetiştirdi. Yani, diyeceğim, onunki de çekilir hayat değil. Kimse onunla konuşmuyor, sigarasını yaksın diye ateş bile vermiyoruz ona. Görüyorsun ya, bunu bir daha yapmayacaktır, tekrar yapmayacaktır. Yani, çaydanlığını ocağın üstüne koyduğunda bazen deviriyorlar bazen suyun içine kum atıyorlar, o da "biri suyumu devirmiş," "fincanımın içine kum atılmış, kim yaptı bunu?" diye ortalarda dolaşıyor. Kim olduğunu hiçbir zaman öğrenemeyecek tabii.

Fabrika kültürünün bir diğer belirgin özelliği de, dilin farklı kullanımı ve oldukça gelişmiş tehditkâr mizah anlayışıdır. Fabrikadaki birçok laf atışması ciddi veya işle ilgili değildir. Bunlar ya şakalaşma, ya sinir etme, ya dalga geçme ya da işletme ve kafa bulmalardır. Bu dili akıcı bir biçimde kullanmak gerçek bir yetenek gerektirir: Sizinle hangi konuda dalga geçildiğini anlamak ve daha da ileri gidilmesini engellemek için hep hazır cevap olmak gerekir.

Bu tür şakalaşmaları kasete kaydetmek ya da tasvir etmek oldukça zordur; ancak fabrika yeri muhabbetine kattıkları o apayrı hava, o havayı teneffüs edenler, o olayı yaşayanlar tarafından yaygın olarak kabul görmüştür. İşte bir dökümhane işçisinin anlattıkları:

> Aaa, evet her türü vardır, milyonlarcası vardır [şakaların]. "Senin için ne diyor biliyor musun?" derler ama aslında hiçbir şey söylememiştir, anlarsın ya. İşyerinde nasıl konuşulduğunu tabii ki bilirsin. "Benim için ne demişsin sen?"; "Bir şey demedim"; "Hadi oradan, pis yalancının tekisin" falan filan.

Bu somut ve sözle anlatıma dayalı mizahın yanı sıra, oldukça gelişmiş bir fiziksel mizah da vardır: Bunlar esasen eşek şakalardır. Bu şakalar güçlü, sert, keskin, bazen acımasızdır ve genellikle üretimin durdurulması ya da patronun yetkesinin ve statüsünün alaşağı edilmesi gibi, bu kültürün başlıca ilkeleri etrafında döner. Yine, üretim hattında çalışan işçinin söylediklerinden:

> Senin hakkında şakalar yaparlar, kutuların kilitlerini bozarlar, ne bileyim, çekicin altına macun koyarlar, çekici indirip kaldırdığında her tarafa yayılır. Gün gelir, macun sepetinin içine şırınga iğnesi koyarlar, iğne macunun dibine kadar batar, sen de elini sokup şırıngayı çıkartmak zorunda kalırsın.... Bu pis bir şakadır ama yine de yaparlar. (...) Bir keresinde kalfalar Charlie'den çay yapmasını istedi. 15 yıldır burada ama yine de Charlie'ye "Kalk çay yap," dediler. O da kalktı, tuvalete gitti ve çaydanlığa işedi, sonra da çayı yaptı. Bu gerçek, anlıyor musun? "Benden çay yapmamı isterlerse yaparım ama içine de işerim," dedi, sonra kalkıp gitti, çaydanlığa işedi, içine poşet çay koydu, sıcak suyu koydu. Ertesi sabah, kalfalardan biri midesinin ağrıdığını söyledi. O da bunun üzerine onlara ne yaptığını söyledi, kalfalar ona demediklerini bırakmadı, "Bir daha bize çay falan yapmıyorsun," dediler. O da "Yapmayacağımı zaten biliyordum," dedi.

Bu kültürün bir başka öğesi, fabrika yerinde ve genel olarak işçi sınıfında, uygulamanın kuramdan daha önemli olduğu yönündeki güçlü histir. Bir işçi tarafından, bir kibrit kutusunun arka yüzündeki yazıdan esinlenerek kaleme alınmış kocaman el yazımı bir pankartta fabrika yeri üzerine şöyle denir: "Bir nebze heves, bir kütüphane dolusu diplomaya bedeldir." Fabrika yeri kuramsal bilginin ahmaklığı üzerine uydurma hikâyelerle doludur. Uygulama becerisi her zaman önce gelir ve diğer tür bilgilerin *olmazsa olmaz*ıdır. Orta sınıf kültüründe, sahip olunan bilgi birikimi ve nitelikler, bireye açık tüm uygulama seçenekleri arasında bir yükselme aracı olarak görülmesine karşılık, işçi sınıfının gözünde kuram sadece belirli üretim uygulamalarıyla bağlantılandırılabilir. Eğer bu çerçevedeki yerini koruyamıyorsa, reddedilmelidir. Metal cilacısı olarak çalışan bir işçinin anlattıkları bunu doğrular niteliktedir:

> Toll End Road'da bir tamirhane vardır, orada yarı zamanlı olarak çalışıyordum... Orada benden yaşlıca bir adam vardı, tüm hayatı boyunca tamircilik yapmıştı ve o zamanlar 70 yaşlarında olmalıydı. Eski bir Indconsville çalışanıydı, bir zamanlar profesyonel boksörmüş, yaşlı bir adamdı ama pratik bir adamdı, pratikti, anladın mı? Bana şunu anlattı... (...) Onunla konuşuyordum, bir şeylerden bahsediyordum dedi (...) "Bu herif tamamıyla teoriydi ve kitaplara bayılırdı" dedi ve de dedi ki, "Biliyor musun, bir keresinde çok istediği bir kitap tahta bir kutu içinde gelmiş ve o kutuyu açamamış, o yüzden de kitap hâlâ kutunun içinde duruyormuş." Şimdi bu gerçek falan değil, aslında böyle bir olay olmamıştır ama dediği doğru. Şimdi bu kitabı okuyamıyor çünkü kutuyu açamıyormuş. Şimdi bunun nesi iyi?...

Fabrika yeri kültürünün en sıradan, ama aslında en ürkütücü öğesi, el emeğinin –somut olarak uygulandığı haliyle– toplumsal cinsiyet açısından iddialı erkeklik tanımlarına eklemlenmesidir. "Görev"le yüzleşmenin mitleştirilmiş ilkel öğelerine, iddialı eril tarzın ve anlamın karışması söz konusudur. Burada ele aldığımız kimi *somut* belirleyici ya da muhalif kültürel pratikleri çoğunlukla mümkün kılan da yeni bir eril *dışavurum* biçimidir: Otoriteye direnme, grup aracılığıyla denetim, mizah ve dil, kurama karşı inançsızlık. Burada, iş gücünün doğasının ve kapitalist kullanımının doğru biçimde anlaşılmasını zorlaştıracak içsel (üretime ilişkin) bir düzensizliğe, dışsal toplumsal cinsiyet tanımlarına ve aile hayatının çeşitli türlerine dair derin imalar bulunmaktadır. Kol gücü emeğine ait öğelerin fabrika yeri kültüründeki kimi toplumsal erillik tanımları ile çakışması, fabrika yerinin toplumsal örgütlenmesinin temel niteliklerinden biridir. Ama bu ya hiç anlaşılmamakta ya da yanlış anlaşılmaktadır. Fabrika yerindeki eril cinsiyetçi tutumlar, düzgün çalışan makinelerin üzerine yapıştırılmış gelinlik kızların resimleri, bıçkın cinsel göndermeler ve sözlü atışmalar, fabrika hayatının sadece doğal bir biçimi olarak kabul görmektedir. Yapmamız gerekenlerin başında, bu ilişkinin özünü eleştirel olarak ele alıp anlamaya çalışmak gelir.

Kol gücü emeği, eril niteliklerle ve birtakım duyumsal göndermelerle donanmıştır. Fiziksel işin ve çabanın sertliği ve zorluğu –kendi adına, iş bölümü açısından ve gerçek yiğitlik ya da soyluluk gibi kavramlar içermeyen katı kapitalist mantık açısından– eril tonlamalar ve derinlikler içerir ve kendisinin ötesinde bir anlam kazanır. Bu zor görevin kendine özgü sorunları ne olursa olsun, her zaman esasen eril olan sorunlar vardır ve onlarla baş etmek eril yetenekler gerektirir. Genel soyut emek ilkesi, işin önemini içerden boşalttığında, bu boşluğu dışardan değişime uğramış bir ataerkillik doldurur. İşle ilgili hoşnutsuzluk siyasal bir hoşnutsuzluk olmaktan çıkarak simgesel cinsel alana muazzam bir geri dönüş yapmış ve iç mantığı böylece bulanmıştır.

Çalışma ortamının acımasızlığı kısmen "görev"le erkekçe yüzleşmenin kahramanca uygulaması olarak yeniden yorumlanır olmuştur. Koşulların zor, rahatsız edici ya da tehlikeli oluşu, bizatihi koşulların değil, bunların eril bir hevesle ve sertlikle sahiplenilmesinden kaynaklanır. Bunlar, yüzleşmeleri beklenen dayatmaların doğası gereği olarak değil, onların üstesinden gelmek için gerekli olan dayanıklılık açısından değerlendirilmektedir artık.

Bir işi yaparken itibar kazanmak ne kadar zor olsa da, hem işin

sağladıkları, hem de işi yapmak için gereken özveri ve güç, temel bir özsaygı için malzeme sağlamaktadır. Bu kendine güven, herkesin –özellikle de kadınların– başaramayacağı düşünülen bir amacın gerçekleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Yaptığı iş karşılığı bir ücret almak, özgürlük ve bağımsızlık sağlar; bu, işteki erilliğin özel ödülüdür. Bu, ücret zarfı fetişizminin tamamlayıcısı ve onu mümkün kılan şeydir. Bir iş, özelliklerine, hatta sağladığı kazanca göre bile değil, onu yapana bir yükümlülük durumu, ev hayatında merkezî bir rol sağlayabilmesi açısından değerlendirilir. Para bunun bir parçasıdır; ancak, özü olarak değil, ölçüsü olarak. "Cilacılık yaparak bir aileye bakabilirsiniz." Erkeğin ücret zarfı, yalnızca kabarıklığı yüzünden değil, kadın için fazla sert olan "gerçek" dünya ile yüzleşilerek kazanılan eril bir beceri gerektirdiği için merkezî konumdadır. Böylece erkek evin ekmek parasını kazanan "işçi" olarak görülürken, kadının sadece birtakım ilave masrafları karşılamak için çalıştığı düşünülür. Her ne kadar ve çoğu zaman, kadının sağladığı getiri maddî açıdan sanılandan önemli ve harcadığı emek ev ekonomisinin temel direği olsa da, ücret zarfı bir maçoluk simgesidir ve evin kültürüne ve ekonomisine hükmeder; kadını da, erkeği de zalimce yönetir.

Kol gücüyle yapılan işteki maçoluğun işi bitirme ve en hasından bir çalışma azmi, sömürünün mantığı olarak değil, eril bir mantık olarak görülür. "Erkek bir işe başladığında o işi bitirmek ister." İş sürecinin ereklerini doğa üzerinden açıklamak ve bunun içerdiği maddi güç, erillikle kol gücü emeğinin bir araya gelmesiyle çakışır ve üretimin değil erilliğin bir özelliği haline gelir. O halde, erilliğin kendi başına bir iktidar olması ve en doğrudan dışavurumunu, bir işin başkası için tamamlamasında bulması neyi ifade etmektedir? Bu gücün mutlak surette bir yerde ifade edilmesi, sergilenmesi gerekmektedir, zira bu bir varoluş özelliğidir. Bu, belli bir özsaygı ve onur anlayışının doğal sonucu olan bir kaderdir. Bir görevin inatçılığı ve çetinliği, zayıflık, kolektif muhalefet ya da sorgulama gibi sonuçlar doğurma riski taşıyorsa, erillik –üretimin amacına yönelik devralınmış bir açıklama olarak– ayağa kalkıp yorgunluğu ve amacın akılcı değerlendirmesini geri plana itmek için araya girebilir.

İşteki erilliğin doğası, ereksellikle, işi tamamına erdirme ve üretim tarzıyla özdeşleştirilirken, dişillik sabit bir durum ile ilişkilendirilir. Kadının emek gücü, ereği olan bir dönüşüm süreci olarak değil, varoluşun ontolojik hali olarak düşünülür. Ev işi yapmak bir işi tamamlamak değil, daha çok bir statüyü, bir düzeni korumaya yönelik bir eylemdir. Yemek yapmak, çamaşır yıkamak ve temizlik yapmak

daha önce orada olanı yeniden üretir. Kadının evde yaptığı iş, "anne" veya "ev kadını" *olma* durumları olarak basitçe sınıflandırılır. Anne bunu hep yapacaktır ve ondan beklenmesi gereken de hep budur. Bu, kadının tanımının bir parçasıdır; ücret zarfı ve işin üretken dünyası ise babanın âlemidir, babanın ne olduğunu anlatır.

Sadece bir düşünce önerisi olsa da, kültürel biçimlerin inşa edilmiş olduğunu ortaya koymak için şu çıkarımları öne süreceğim. İşçi hareketinin kamusal ve görünür mücadelesi, sıklıkla içinden geçtiği okyanusu, yani fabrika kültürünü görünmez kılmaktadır. Bu, işçi sendikalarının tarihsel önemini azaltmak anlamına gelmez, ancak bu çalışmada ele aldığımız eril ifade ve kimlik türünün, sendikal mücadelenin *biçimini* son derece derinden etkilediği öne sürülebilir. Ücret biçiminin –ve bununla sınırlandırılmış olan mücadelenin– kabulünün İngiliz sendikacılığını derinden etkilediği her fırsatta dile getirilmiştir. Peki, buna, eril yapıların bunu bilinçli ve bilinçsiz olarak onayladığını ve tipik sendika bilinçliliğini geliştirmede yardımcı olduğunu ekleyebilir miyiz? Her iki durumda da sendikaların kültürel biçimleri tersinden şekillendirme gücünü –veya, en azından, fabrika kültüründe sadece muhalefetin değil ama yeniden mülk edinmenin yeni ortaya çıkan biçimlerinin gelişmesindeki önemlerini– görmezlikten gelmemeliyiz.

Kuşkusuz sendika görevlisi ya da işçi temsilcisi belli fabrika kültür biçimlerini –eril duygularla kaplı blöfler, güçlü ve kavgacı bir dil– "çocukları" harekete geçirmek için kullanır. Bu, kısa vadede çok etkili olabilen bir öfke ve muhalefetin gerçek bir dışavurumunu oluşturur ve kesinlikle dikkate alınması gereken bir güçtür. Ancak bu, kültürel biçimlerin seçilerek yeniden canlandırılmasını ve kullanılmasını ifade eder ve ücret biçiminin belli temel özellikleriyle kaygı verici benzerlikler taşır. En azından kısmen başka kültürel biçimlerde ifade edilen uzun vadeli amaçlar, bu şekilde basitçe kavramsallaştırılamaz ve belli bir yere kadar yüz yüze ilişkilerde ve sokaktaki adam seviyesinde işlemez hale gelirler. Meydan okumanın eril biçimi uygun ve onurlu bir çözüm gerektirir: görünür ve acil kazanımlar. Eğer bu onun bedeliyse bütün biçimlerin en "somutuyla" ödenebilir: "nakit olarak." Ama bu yolla ele edilen kazanımlar –daha dolgun, eril ve fetişleştirilmiş kahverengi ücret zarfı– daha az görünür olan denetim ve mülkiyet meselelerindeki uzun vadeli bozgunları gizleyebilir. Şiddetli hatta ürkütücü talepleri, şiddetin tehdit ettiği hiçbir temel düzenlemeyi değiştirmeksizin; kısa vadeli, gözle görünür, dramatik tavizlerle karşılamak her zaman mümkündür.

Fabrika kültürünün sunduğu farklı olasılıkları –şimdilik– denetim altında tutan ve kendi etkisinin doğasını başka toplumsal bölgelere oturtan şeyin, erillikle ücret biçimi arasındaki şeytani kenetlenme olduğu düşünülebilir.

KÜLTÜRE POSTYAPISALCI YAKLAŞIM

- **Michel Foucault, *Cinsellik Söylemi ve İktidar***
- **Pierre Bourdieu, *Sanat Beğenisi ve Kültürel Sermaye***

18 CİNSELLİK SÖYLEMİ VE İKTİDAR

Michel Foucault

Asıl konu... cinselliğe evet ya da hayır demek, kısıtlamalar ya da izinler formüle etmek, onun önemini vurgulamak, etkisini reddetmek ya da onu tanımlamak için kullanılan kelimeleri inceltmek değil. Asıl konu cinselliğin, üzerinde konuşulan bir olgu olmasını açıklamak, bu konuda kimlerin konuştuğunu, hangi konumlardan ve açılardan konuştuklarını, hangi kurumların, kişileri bu konuda konuşmaya ittiğini ve yine hangi kurumların, konuşulanları biriktirip sonra dağıttığını ortaya çıkarmak. Özetle, asıl konu, genel bir "söylemsel olgu," yani cinselliğin "söylemleştirilmesi." Dolayısıyla, benim de temel ilgi alanım, iktidar biçimlerini, bireyin en kırılgan ve kendine özgü davranış biçimlerine ulaşmak için iktidarın kullandığı yöntemleri, kanalları ve içine sızdığı söylemleri saptamak; arzunun ender rastlanan ya da algılanması zor izlerine ulaşmak için hangi yolları izlediğini; günlük zevklerin içine işleyip onları nasıl denetlediğini; bütün bunlar, günlük zevklerin önünü kesmeye, inkâr etmeye ve onları hükümsüz kılmaya yol açabileceği kadar kışkırtıcı ve körükleyici de olabilir; kısacası, amacım "iktidarın çok yönlü tekniklerini" anlamak....

On sekizinci yüzyılın sonlarına kadar, cinsel davranışları –geleneksel alışkanlıklar ve kanaat oluşumuna getirilen sınırlandırmalar dışında– üç temel kod yönetiyordu: merkezî kilise hukuku, yerel düzeyde papazların belirlediği hukuk ve medenî kanun. Her biri, meşru ile gayrimeşru arasındaki farkı kendi yöntemleriyle belirliyordu. Her üçü de evlilik ilişkilerine odaklanmıştı: Evliliğin getirdiği yükümlülükler, onları yerine getirebilme becerisi, kişinin bu yükümlülüklere uyma biçimi, gereklilikler ve bunlara eşlik eden şiddet biçimleri, bahane sağladığı yersiz ya da beklenmedik okşamalar, doğurganlık veya

---

Foucault, *The History of Sexuality*, c. 1: Giriş. Londra: Penguin Books, 1979, sayfa 11 ve 37-49'dan alıntılanmıştır. İngilizceye Çeviren: Robert Hurley. [Kitabın Hülya Uğur Tanrıöver tarafından yapılan Türkçe çevirisi *Cinselliğin Tarihi* adıyla yayımlanmıştır.]

doğurganlığı önleme yöntemleri, doğurganlığı önlemenin talep edildiği zamanlar (hamilelik, emzirme gibi tehlike dönemleri, Büyük Perhiz veya yasaklar dönemi), cinsel birleşmenin ne sıklıkta yapılması veya yapılmamasına dair reçetelerle dolu bir alandı bu. Karı-koca arasındaki cinsellik, kurallarla ve önerilerle belirlenmişti. Evlilik ilişkisi, sınırlamaların yoğunlaştığı odak noktasıydı; her şeyden, her ilişkiden çok evlilik ilişkisi hakkında konuşuluyordu; bu ilişki kendine ilişkin ayrıntılı rapor vermekle yükümlü tutuluyordu. Sürekli olarak izleniyordu; eğer bir eksiği bulunursa, şahitler önünde kendini savunması gerekiyordu. "Geri kalan" ilişkiler ise çok daha akıl karıştırıcıydı: "Fiili livata"nın statüsünün belirlenmemiş oluşunu ya da çocukların cinselliği konusundaki kayıtsızlığı hatırlamak yeterli olacaktır.

Dahası, bu farklı kodlar, evlilik kurallarının ihlali ile arzuların ihlali arasında açık bir ayrım gözetmiyordu; Don Juan'ın hayatı her ikisini de tersyüz etti. Onun eşcinsel mi, narsist mi yoksa iktidarsız mı olduğu konusunda fikir yürütme işini psikanalistlere bırakıyoruz.

Biraz gecikmeli ve kelime oyunlarıyla dolu olsa da, evliliğe ilişkin doğal kanunlar ve cinselliğin içkin olarak barındırdığı kurallar iki farklı deftere kaydolunmaya başladı. Yasal ya da ahlaki kuralların ihlalini paylaşan bir sapkınlık dünyası türedi, ancak bu dünya kanun ve ahlak dünyasının bir diğer türü olmaktan ibaret değildi. Daha önceki dönemlerin "sefahat düşkünleri" ile aralarında kan bağı olsa da, aslında farklı bir alt ırk doğmuştu. Bu ırkın mensupları on sekizinci yüzyıldan bizim yüzyılımıza kadar toplumun gözenekleri arasında dolaştı; her zaman kanun adına olmasa da hep peşlerine düşüldü; her zaman hapishanelerde olmasa da kilit altında tutuldular; belki hastaydılar, ama her zaman tehlikeli ve skandal yaratan, bazen günah bazen de suç adı verilen garip bir kötülüğün kurbanıydılar. Yaşlarından beklenilmeyecek denli bilge çocuklardı onlar; erken büyümüş küçük kızlar, ne idüğü belirsiz okullu oğlanlar, güvenilmez hizmetkârlar ve eğitmenler, acımasız ya da manyak kocalar, yalnız yaşayan koleksiyoncular, garip fevri hareketlerde bulunan gezginler; hepsi ıslahevlerini, ceza sömürgelerini, mahkemeleri ve tımarhaneleri dolaşıp durdu; kötü ünlerini doktorlara, hastalıklarını da yargıçlara bulaştırdılar. Onlar suçlularla dostluk kuran, delilere yakın duran, sayıları saymakla bitmez bir sapkınlar ailesinin mensuplarıydı. On sekizinci yüzyıl boyunca ardı ardına "ahlaki çılgınlık," "genital nevroz," "genetik bir içgüdünün sapıtması," "yozlaşma" veya "fiziksel dengesizlik" gibi damgalar yediler.

Merkezî alışkanlıkların dışında kalan bütün bu cinsellikler neye

işaret etmektedir? Gündüz gözüyle görülebilir hale gelmeleri, bu kodun gevşediğinin bir ifadesi mi? Yoksa, onlara bu denli ilgi gösterilmesi, aslında daha katı bir rejimin var olduğunu ve onları daha yakından denetlemeye niyetli olunduğunu mu gösteriyor? Baskı kurma açısından bakıldığında durum pek açık değil. Cinsel suçlara ilişkin cezai kodların şiddetinin on dokuzuncu yüzyıldan itibaren hayli azaldığını ve yasaların kararı çoğunlukla tıp bilimine bıraktığını düşünecek olursak, bu konuda hayli müsamahakâr davranıldığını görürüz. Ama, pedagoji ve tedavinin yarattığı tüm denetim ve gözlem mekanizmaları göz önüne alındığında, daha da ciddi bir dolabın çevrildiği ortaya çıkmaktadır. Kilisenin, evlilik içi cinselliğe müdahalesi ve üreme konusundaki "sahtekârlıkları" reddetmekteki ısrarı, önceki iki yüz yıl içinde güç kaybetmiş olabilir. Ama öte yandan tıp, çiftlerin yaşadığı haz konusuna zorla giriş yapmıştır: Tıp, "eksik" cinsel uygulamalara bakarak tamamıyla organik, işlevsel ve ruhsal bir patoloji üretmiş, bununla ilişkili tüm haz biçimlerini dikkatlice sınıflandırmış; onları "gelişme" ve içgüdüsel "rahatsızlık" kavramlarıyla aynı kefeye koyup bu zevkleri yönetme işini üstlenmiştir.

Belki de üzerinde durulması gereken nokta, cinselliğe düşkünlüğün seviyesi ya da üzerinde kurulan baskının oranı değil, uygulanan iktidarın biçimidir. Bütün bu karmakarışık cinsellikler yumağının birbirinden kopartılıp etiketlemesindeki asıl amaç, onları gerçeklik dışına sürgün etmek miydi? Öyle görünüyor ki, bu vakada uygulanmış olan iktidarın işlevi, kısıtlama değildi ve yasaklamadan oldukça farklı olan dört basit eylemi kapsıyordu.

1. Aralarında kan bağı olan bireylerin evlenmesini (her ne kadar bu evlilikler sayıca fazla ve oldukça karmaşık olsa da) yasaklayan kadim kurallara ya da kaçınılmaz olarak sık sık ortaya çıkan zina olaylarının kınanmasına ya da on dokuzuncu yüzyıldan bu yana, çocukların cinselliğine boyun eğdiren ve aralarındaki "dayanışma alışkanlıklarına" müdahale eden denetim mekanizmalarına bakalım: Her durumda aynı iktidar mekanizmasıyla kaşı karşıya olmadığımız çok açık. Bunun sebebi, bir vakanın yasalar ve ceza, diğerinin tıp ve düzenlemeyle ilgili olması değil; aynı zamanda kullanılan taktiklerin birbirlerinden farklı olmasıdır. Yüzeysel olarak bakıldığında, her iki durumda da, her zaman başarısız olunacakmış ve her zaman tekrar baştan başlamak zorunda kalınacakmış gibi duran bir bertaraf etme çabası var. Ancak, "ensest"in yasaklanmasıyla, yasaklanan şeyde asimptotik bir azalma sağlayarak amaca ulaşmaya çalışılmıştı; oysa iktidarın denetim mekanizması kendisine tümüyle yabancı bu soyu

baskılamayı amaçlamadı; ona analitik, görünür ve sürekli bir gerçeklik kazandırmaya çalıştı: Bunu bedenlere aşıladı, davranış şekillerinin berisine usulca yerleştirdi; bir sınıflama ve anlaşılırlık ilkesi haline getirdi ve düzensizliğin doğal bir düzeni ve *raison d'être* (varoluş sebebi) olarak yerleştirdi. Binlerce sapkın cinselliğin dışlanması değil, onların her birinin tek tek belirlenerek bölgeselleştirip sabitlenmesi. Bu yayılmanın arkasındaki strateji, gerçekliği onlarla birlikle yaymak ve bireyin içine katmaktı.

2. Bu iktidar biçiminin uygulanması, eski tabulardan çok daha fazla, sürekli, dikkatli ve meraklı izleyici talep ediyor; belli yakınlıkların zaten varolduğunu varsayıyor; işe incelemeler ve ısrarlı gözlemlerle başlıyor; zorla itiraflar koparan sorular ve sorulan soruları aşan sırdaşlıklar aracılığıyla söylemlerin değiş tokuş edilmesini talep ediyordu. Fiziksel yakınlıklara ve yoğun duyguların paylaşımına işaret ediyordu. Cinsel gariplikleri tıbbın incelemesine açılması bunun hem etkisi, hem de aracıydı. Bedenlerde saklı bulunan ve giderek kişilerin belirleyici özelliklerine dönüşen cinsel aykırılıklar sağlık ve patoloji teknolojisinin eline teslim ediliyordu. Öte yandan, cinsellik tıbbi ve tıbbileştirilebilecek bir konu olduğu için, kişinin, organizmanın derinliklerinde, derisinin yüzeyinde ya da davranış biçimleri arasında onu bir yara, bir bozukluk ya da bir hastalık belirtisi gibi bulup çıkarmaya çalışması gerekiyordu. Böylece, cinselliği yönetme işini üstlenen iktidar, bedenlerle temasa geçmeye, onları bakışlarıyla okşamaya, belli bölgelere yoğunlaşmaya, yüzeyleri duyarlılaştırmaya, sorunlu anları dramatize etmeye başladı. Cinsel bedeni kucaklayıp sarmaladı. Etkinliği kaçınılmaz olarak giderek çoğaldı, denetlediği alan genişledi, ama aynı zamanda iktidar da şehevileşti, zevk algısı arttı. Bunun iki yönlü bir etkisi oldu: İktidar kendi gücünü kullandıkça hız kazandı; kendini, her şeyi gören ve denetleyen olma duygusuyla ödüllendirdi ve bunu daha da ileri götürdü; itirafın yoğunluğu soruyu soranın merakını körükledi; bu sayede keşfedilen zevk, onu çevreleyen iktidarı besledi. Ama, sıkboğaz edilerek yanıtı alınmaya çalışılan birçok soru, onları cevaplamak zorunda olanın hissettiği zevki tekilleştirdi. Onlar, bir bakışla belirlenmekte, kendilerine gösterilen ilgiyle yalıtılmakta ve canlandırılmaktaydı. İktidar bir çekicilik mekanizması olarak işliyordu; gözetlediği aykırılıkları çekip çıkarıyordu. Zevk, kendisini taciz etmekte olan iktidara sirayet etti ve iktidar açığa çıkardığı zevke demir attı.

Tıbbi muayene, psikiyatrik araştırma, pedagojik rapor ve aile planlaması aslında aykırı ya da üretken olmayan cinselliğe hayır

deme amacını taşıyabilir, ama bunlar aynı zamanda çift etkili mekanizmalar olarak işlev görüyor: haz ve iktidar. Soru soran, müşahede altında tutan, izleyen, casusluk eden, kurcalayan, muayene eden, aydınlığa kavuşturan bir iktidarı kullanmanın verdiği zevk; öte yandan, bu iktidardan kaçma, onu kandırma veya başka kılığa sokma olasılığının alevlendirdiği zevk. Ardına düştüğü haz tarafından istila edilmeye izin veren iktidar ve bunun karşısında ise gösteriş yapmak, skandal yaratmak ya da direnmekten aldığı hazla ona karşı çıkan bir iktidar. Yakalamak ve baştan çıkartmak, yüzleşme ve karşılıklı olarak pekiştirme: Ebeveynler ve çocuklar, yetişkinler ve gençler, eğitimciler ve öğrenciler, doktorlar ve hastalar, psikiyatrist ve onların isterikleri, sapıkları; hepsi, on dokuzuncu yüzyıldan bu yana sürekli bu oyunu oynadı. Bu çekimler, bu kaçışlar, bu dairesel teşvikler, bedenler ve cinsellikler çevresinde dolaştı; aşılacak sınırlar olarak değil, *ebedi güç ve haz sarmalları* olarak....

On dokuzuncu yüzyıl "burjuva" toplumu –kuşkusuz hâlâ bizimle birlikte– arsız ve parçalı bir sapkınlıklar toplumuydu. Buna ikiyüzlülük yoluyla varılmış değildi, çünkü her şey açık seçik, uzun uzadıya anlatılmakta ya da söylemler ve kurumlar tarafından alenen açıklanmaktaydı. Sebep, toplumun cinselliğe karşı çok sert ya da çok genelleştirilmiş bir barikat inşa etmeye çalışıp, sonunda yalnızca büyük bir sapkınlık taşkınlığına ve cinsel içgüdünün süregidecek bir patolojisine yol açması da değildi. Asıl sorun, bedeni ve cinselliği nasıl bir iktidar biçimiyle karşı karşıya getirdiğiydi. Esasında bu iktidar, ne şeklen hukukta görülen haliyle bir kanuna benzemekteydi, ne de tabunun yarattığı etkilere sahipti. Tam tersine, etkisini tekil cinsellikleri çoğaltarak gösterdi. Cinselliğe sınırlama getirmedi; cinselliğin farklı biçimlerini onun sonsuz duhul etme yollarını izleyerek genişletti. Cinselliği dışlamadı; onu, bireyleri tanımlamanın kipi olarak bedene dahil etti. Cinsellikten kaçınmaya çalışmadı; cinselliğin çeşitlerini, hazzın ve gücün birbirlerini pekiştirdiği sarmallar aracılığıyla kendine çekti. Barikatlar kurmadı; azami doyum mekânları yarattı. Cinsel mozayiği üretti ve belirledi. Modern toplum sapkın bir toplumdur; püriten olmasına rağmen veya ikiyüzlülüğe bir tepki olarak değil; aslen ve doğrudan sapkındır.

Aslında, çeşitli cinselliklerin hepsi –farklı yaş dönemlerinde ortaya çıkanlar (bebeğin veya çocuğun cinsellikleri), belli zevklere veya davranışlara yönelik takıntı geliştirenler (eşcinsel, gerontofil ya da fetişist), ilişkilere dağınık bir şekilde yatırım yapanlar (doktor ile hastanın, öğretmen ile öğrencinin, psikiyatrist ile akıl hastasının cin-

selliği), mekânların çağrışımlarından kurtulamayanlar (evin, okulun ve hapishanenin cinselliği)– bütün bunlar iktidarın uygulamalarıyla bire bir örtüşür. Daha önceleri kabul edilen tüm bu cinselliklerin, işgücünü ve aileyi yeniden üretebilecek tek bir cinsellik türüne düzenleyici rol verme zamanı geldiğinde ilgi çektiğini ve aşağılayıcı bir kararlılıkla karşılandığını düşünmemeliyiz. Bu çok yönlü davranışlar, aslında, çeşitli iktidar araçları tarafından, kişilerin bedenlerinden ve aldıkları hazlardan ayrıştırılmış; daha doğrusu bunlarda somutlaştırılmış; bunlardan çekip çıkarılmış, bunlar üzerinden açıklanmış, yalıtılmış, yoğunlaştırılmış ve içeri alınmıştı. Sapkınlığın büyümesi, Viktorya dönemi insanlarının titiz zihinlerinde saplantı haline gelen ahlaki bir tema değildir. Sapkınlığın artması, belli bir iktidar biçiminin bedenlere ve bedensel zevklere el koymasının bir ürünüydü. Batı'nın yeni zevkler üretmeyi başaramamış olması mümkündür, zaten yeni ahlaksızlıklar keşfedemediği kesindir. Ama Batı, iktidar ve haz oyunu için yeni kurallar belirlemiştir. Sapkınlıkların donuk ifadesi, bu oyunun demirbaşlarındandır....

Dolayısıyla, modern sanayi toplumlarının, cinsel baskının arttığı bir çağa yol gösterdiği varsayımından vazgeçmeliyiz: Alışılmış olanın dışındaki cinsellikleri görünür hale getiren bir patlamaya şahit olmakla kalmadık; dahası –ki bu önemli bir nokta– yerel yasaklama mevzuatlarına bağlı olsa dahi hukuktan oldukça farklı olan bir tertip, birbirine bağlı bir mekanizmalar ağı aracılığıyla, belli zevklerin çeşitlenmesini ve farklı cinselliklerin çoğalmasını sağladı. Daha önce hiçbir toplum bu denli namus meraklısı olmadı, denmiştir; bugüne kadar hiçbir iktidar mekanizması, yasakladığı şeyle hiçbir bağ taşımamaya kararlıymış, bu şeyden hiç haberi yokmuş gibi görünmek için bu kadar uğraşmadı, denmiştir. Ancak, bunun aksinin geçerli olduğu, en azından olgular genel olarak gözden geçirildiğinde ortaya çıktı: Şimdiye dek bu denli çok iktidar merkezi var olmadı; ilgi bu denli açık bir şekilde gösterilmedi ve dile dökülmedi; bu denli dairesel temas ve bağlantı kurulmadı; hazzın yoğunluğu ile iktidarın ısrarının yeni yerlere yayılabilmek için birbirine kenetlendiği bu kadar çok yer olmadı.

19 SANAT BEĞENİSİ VE KÜLTÜREL SERMAYE

Pierre Bourdieu

Daha önce tanışılmamış olanı deşifre etme eylemi, yani doğrudan ve yeterince "kavramak," ancak, deşifre etme eylemini mümkün kılan kültürel kodun gözlemci tarafından anında ve bütünüyle öğrenilmesi durumunda (geliştirdiği yetenekler ya da temayüller biçiminde) mümkün ve etkindir, ayrıca söz konusu kültürel kod, algılanan eseri mümkün kılan kültürel kodla da kaynaşır...

Bu özel koşulların sağlanmadığı durumlarda, yanlış anlama kaçınılmazdır: Anında kavrama yanılsaması, hatalı bir koda dayalı yanıltıcı bir kavrayışa yol açar. Yapıtların kodlandığı ve farklı bir kodla tekrar kodlandığı algısından yoksun olan kişi farkında olmaksızın gündelik algı için geçerli olan, tanıdık nesneleri deşifre etmek için kullandığı kodu yabancı bir geleneğin ürünlerini anlamak için de kullanacaktır: Bilinçdışı bir kod içermeyen algı yoktur; açık sözlülüğün ve masumiyetin bir erdem olduğunu öne süren "taze bakış" mitinden kurtulmak gerekir. Toplumumuzdaki daha az eğitimli izleyicilerin ısrarla gerçekçi tasvir talep etmesinin bir nedeni de, algının özgül kategorilerinden yoksun oldukları için, akademi kültürünün yapıtlarını, ancak çevrelerindeki gündelik nesneleri anlamlı olarak kavramalarını sağlayan kod içinden anlamaya çalışmakta oluşlarıdır. En sıradan izleyicinin erişebileceği ve bir evi, bir ağacı tanımasını sağlayan asgari ve en doğrudan kavrama düzlemi, sanatçı ile izleyici arasında, tarihî bir toplumun "gerçekçi" olarak kabul ettiği bir gerçeğin temsilini tanımlayan kategoriler hakkında kısmi bir uzlaşmanın (bilinçsizce, elbette) olduğunu varsayar.

Sanatsal algının kendiliğinden ortaya çıktığına dair kuram, aşina olma ve doğrudan kavrama deneyimi üzerine kurulmuştur; bu da,

---

Pierre Bourdieu, "Outline of a Theory of Art Perception," *International Social Science Journal* (1968) 2 (4); s. 589-612 arasından derlenmiştir.

önceden tanışılmamış olana dair özel bir duruma işaret eder.

Eğitimli kişiler akademi kültürü içinde kendilerini rahat hisseder. Dolayısıyla sınıfmerkezcilik olarak adlandırılabilecek ve olası algılama yollarından sadece biri olan ve özel veya yaygın, bilinçli veya bilinçsiz, kurumsallaşmış veya kurumsallaşmamış bir eğitim yoluyla elde edilen bir algılama tarzının doğal (hem olayların gidişatını doğal olarak karşılamak, hem de doğayı temel almak anlamında doğal) olduğunu varsayan bir tür budunmerkezciliğe kayarlar....

Sanat yapıtı, ekonomik bir varlık olarak değil de –ki böyle ele alınması da mümkündür– simgesel bir malvarlığı olarak ele alındığında, ancak onu benimseme imkânına sahip olan kişi, ya da, bir başka deyişle, onu deşifre etme olanağına sahip olan kişi için mevcut sayılır.[1]

Bir toplumsal failin sanatsal olanı değerlendirme becerisi, o kişinin sanat eserini benimsemesi için gerekli olan ve belli bir zamanda elinin altında bulunan araçları kullanma becerisi ile ölçülür. Yani, söz konusu sanatsal sermayeyi benimseyebilmenin araçlarına, bir başka deyişle, belli bir topluma belli bir zamanda sunulan sanat eserini deşifre edebilmenin önkoşulu olan yorumlama şemalarına sahip olup olmadığıyla ölçülür.

Sanat yapıtlarını değerlendirme becerisi, şimdilik, belli bir temsiller evreninin, birbirini tamamlayan sınıflara olası bölünme biçimlerine dair ön bilgi olarak tanımlanabilir: Bu tür bir sınıflandırma sistemine vakıf olmak, bu temsil evreninin beher unsurunu bir sınıfa yerleştirme olanağı sağlar, her sınıf ise diğer sınıflarla ilişkisi üzerin-

---

[1] Sanat eserlerinin izleyici tarafından alımlanışını belirleyen kurallar, kültürün yayılmasını düzenleyen yasaların özel bir halidir. İletinin niteliği ne olursa olsun –dinsel kehanet, siyasal konuşma, reklam görüntüsü, teknik bir nesne vb.– bu iletinin alımlanması, iletiyi alacak kişinin algı, düşünce, eylem kategorilerine bağlıdır. Bu yüzden, farklılıklar içeren bir toplumda, iletilen bilginin doğası ve niteliği ile kamunun yapısı, iletinin "okunabilirliği" ve etkinliği arasında yakın bir ilişki olmasının nedeni budur; iletiyi alanların esas olarak aileden aldıkları eğitime ve toplumsal çevrelerine (bilimsel kültür söz konusu olduğunda, okul eğitimine) borçlu olduğu beklentileri –açıkça ya da örtük olarak– mümkün mertebe doğrudan karşıladığı ve referans grubunun yaygın baskısını, sürekli olarak norma gönderme yaparak muhafaza ettiği, sürdürdüğü ve güçlendirdiği oranda artar. Müze ziyaretlerinin matematiksel bir modelini kurmak, iletinin iletilme düzeyi ile kamunun yapısı arasındaki bu bağlantının, alımlanma düzeyinin göstergesi olarak kabul edilmesi esasının kabulü sayesinde mümkün olabilmiştir.

den tanımlanır ve kendisine ait olmayan fakat bilinçli veya bilinçsiz olarak göz önüne aldığı tüm sanatsal temsillerden meydana gelir....

Bu yüzden sanat yapıtlarını değerlendirme becerisi, bir temsilin, içerdiği biçemsel belirtilerin sınıflandırılması üzerinden, sanat evrenini oluşturan temsil olasılıkları arasındaki yerine yerleştirilmesini olanaklı kılan sanatsal bölümleme ilkelerinin ön bilgisi olarak tanımlanır; gündelik nesneler (daha doğrusu uygulamalar) evrenini oluşturan temsil olasılıkları arasındaki değil, ya da göstergeler evrenini oluşturan temsil olasılıkları arasındaki yeri değildir burada bahsetiğimiz (çünkü, bu onları birer anıt, bir başka deyişle, aşkın bir anlam aktaran sıradan bir iletişim aracı olarak kullanmak demek olur). Sanat yapıtının gerçek anlamda estetik açıdan algılanması, yani, kendisinden başka hiçbir şeye gönderme yapmayan bir imleç olarak, bazen denildiği gibi, "duygusal ya da zihinsel olarak kendisinden başka hiçbir şeyle ilgi kurmadan" ele almaktan, kısacası, kişinin kendisini sanat yapıtının indirgenemez tekilliğini kavrayıp kendisini ona "kaptırmasından" ibaret değildir; yapıtın gerçekten estetik olarak algılanması, ancak onun ait olduğu sınıfı oluşturan tüm yapıtlarla, sadece ama sadece bu yapıtlarla bağlantısını kurarak ve *ayırt edici özelliklerini* tespit ettikten sonra mümkün olabilir....

Sanat kodunun belli bir topluma belli bir zamanda, temsiller evreninin birbirini tamamlayan sınıflara bölümlenmesinin olası ilkelerinin sistemi olarak sunulması, toplumsal bir kurumun doğası gereğidir.

Tarihsel olarak oluşmuş, toplumsal gerçeklik üzerine kurulu bir sistem olan bu algılama araçları takımı sayesinde, belli bir toplum belli bir zamanda, sanatsal bir serveti (ve daha genel olarak, kültürel bir serveti) benimser ve bu nedenle bu algılama araçları bireysel iradelere ve bilinçlere bağlı değildir; bireyleri –çoğu kez bilgileri haricinde– yapabilecekleri ya da yok sayabilecekleri ayrımları belirleyerek kendilerine mecbur kılar....

Kültürel serveti benimseme eğilimi, kurumsallaşmış olsun ya da olmasın, genel ya da özel eğitimin bir ürünüdür; bu eğitim, bu serveti benimsemek için sanatsal olanı değerlendirme becerisini, gerekli araçlara vakıf olmak üzerinden besler ve aynı zamanda onlar aracılığıyla doyurulacak bir "kültürel ihtiyaç" yaratır.

Belli bir üsluba ait yapıtların tekrar tekrar algılanması, bu yapıtların üretimini yöneten kuralların bilinçsiz olarak içselleştirilmesini teşvik eder. Tıpkı dilbilgisi kuralları gibi bu kurallar da olduğu gibi kavranmaz; dilbilgisi kurallarından daha örtük bir biçimde formüle

edilmişlerdir ve edilebilirler: Mesela, bir klasik müzik tutkunu, dinlediği müziğin bilincinde olmayabilir ya da aşina olduğu ses yaratma sanatının uyduğu kuralların bilgisine sahip değildir; fakat işitsel eğitimi öyledir ki, ana akordu duyduğu anda, bu akordun “doğal” çözülümü olarak gördüğü esas sesi ivedilikle beklemesine sebep olur ve başka ilkeler üzerine kurulu bir müziğin içsel tutarlılığını kavramada zorluk çeker. Kültürel eserlere aşinalığın temeli olan benimseme araçlarına bilinçsizce sahip olmak, ağır ağır aşinalık kurmak, Leibniz’in kastettiği anlamıyla söylersek, “küçük algıların” uzun mirasıyla elde edilir. Sanat erbaplığı, düşünme sanatı ya da yaşama sanatında olduğu gibi, kurallar ve talimatlar biçiminde alenen açığa vurulmayan bir “sanat”tır. Tıpkı düşünme sanatı gibi bu alanda da çıraklık, geleneksel eğitimdeki usta ile çömezi arasındaki uzun süreli temasa denk düşen, yani eserle (ya da aynı türden eserlerle) mükerrer temasın olacağını varsayar. Tam da öğrenci ya da çömezin sanatın kurallarını –ustanın kendisinin de açıkça bilmedikleri de dahil olmak üzere– çözümleme ve örnek davranış öğelerini seçme haricinde, bilinçsizce özümseyebileceği gibi, sanatsever de kendini bir şekilde esere teslim ederek, kendisini vererek, eserin inşasının ilke ve kuralarının bilincine varmaksızın ve böylece formüle etmeden –ki verdiği kararın dayandığı ilkeleri açıklamaktan aciz olan sanat erbabı ile öyle olmayan sanat kuramcısı arasındaki fark da zaten budur– içselleştirebilir. Bu alanda da diğer alanlarda olduğu gibi (kendi ana dilinin dilbilgisini öğrenmek örneğinde olduğu gibi), okul eğitimi, çoktan üstesinden gelinmiş düşünce, algı ve ifade örüntüleri üzerine düşünmeyi teşvik etmeye yöneliktir; bu örüntülere, yaratıcı dilbilgisinin kurallarının açıkça formüle edilmesiyle –örneğin, armoni veya kontrpuan kuralları veya resim kompozisyonu kuralları– ve daha önce, tamamen sezgisel olarak deneyimlenmiş farklılıkları adlandırmak için esas olan sözel ve kavramsal materyalin sağlanmasıyla vakıf olunmuştur. Akademicilik tehlikesi kuşkusuz geleneksel eğitimin *habitus* [yatkınlık] olarak açığa çıkardığı, *uno intuito* [bir sezgi], doğrudan kavranılan, çözümlemeci incelemeye dirençli evrensel bir üslup olarak, çoğu kez olumludan ziyade olumsuz halde, açıkça tarif edilmiş ve öğretilmiş bir öğretisel teşekkül dahilinde kurallar, talimatlar ve formüller icat etme eğilimi olan herhangi bir akılcılaştırılmış öğretide doğası gereği kendiliğinden var olacaktır....

Öğretim kurumu, düzgün sanat eğitimi için gereğinden az bir olanak sağladığı (Fransa ve birçok diğer ülkede olduğu gibi) ve böylece kültürel etkinlikleri özellikle teşvik etmediği durumlarda dahi,

ayrıca plastik sanat eserleri için özellikle uyarlanmış bir kavramlar yapısı sunmasa da, bir yandan, iletilerini ilk gelene teslim etmeyen eserlerin saptanmış alıcıları olarak, "kültürlü" sınıfa ait olma duygusu veren, insanların kendilerini evlerinde ve kendi aralarında rahat hissettiği bir sanat dünyasıyla belli bir *aşinalık* kurmalarına vesile olur. Öte yandan, sanat eserlerinin değerinin teslim edilmesine ve genel kategoriler aracılığıyla onları benimseme kabiliyetine işaret eden devamlı ve genelleştirilmiş bir tavır olarak eğitimle kazanılmış "bir kültürlülük hali"ni –en azından Fransa'da ve birçok Avrupa ülkesinde, orta öğretim seviyesinde– telkin eder.[2] Okul eğitimi, her ne kadar esasen sadece edebi eserlerle ilgileniyor olsa da, bir yandan, okul tarafından onaylanmış eserleri sevmeye yönelik değişebilir bir temayül yaratırken, ya da belirli yapıtların veya yavaş yavaş belirli bir eğitsel ve toplumsal statüyle bağlantı kuruyormuş gibi görünen yapıtların ya da yapıt sınıflarının beğenisini aşılamayı görev edinirken, öte yandan, yapıtları yazarlara, türlere, ekollere ve dönemlere göre sınıflandırmak ve edebi çözümlemenin öğretimsel kategorileriyle diğer alanlardaki eşdeğer kategorileri ele almak için, her ne kadar yetersiz olsa da, en azından kavrayışın temel bir şeklini olanaklı kılan harici ve anekdotal tipik bilgiyi ortadan kaldırmaya yönelik bir eğilim göstererek değişik kodların kullanımını idare eden bir kod hâkimiyeti yaratmak adına, aynı oranda genelleşmiş ve yer değiştirebilen bir yatkınlık yaratmaya yöneliktir. Böylece, resim üzerinde uzmanlaşmanın ilk basamağı kesinlikle bir eserler silsilesine hâkim olmakta, farklılıkları saptamayabilmekte ve onları adlandırarak kavramakta yatar: Bunlar, ünlü ressamların –da Vinci, Picasso, Van Gogh– genel kategori işlevi gören özel isimleridir; çünkü herhangi bir resim veya figüratif olmayan herhangi bir nesne hakkında birisi, "Picasso'yu akla getiriyor," ya da Floransalı ressamın tarzını hatırlatan herhangi bir resim için, "bu bir *da Vinci*'ye benziyor" diyebilir. "İzlenimciler" (genel olarak Gauguin, Cezanne ve Degas'yı içerdiği düşünülen ekol), "Felemenk" ekolü, "Rönesans" gibi daha geniş kategoriler de vardır. Eğitim seviyesi yükseldikçe ekol terimleri üzerinden düşünenlerin oranının ve daha genel farkların algılanması için gerekli olan genel bilginin artması özellikle önemlidir....

---

[2] Okul eğitimi, hayran olmaya değer olarak sunduğu eserleri onaylama yoluyla da olsa, her zaman bir meşrulaştırma işlevi görür ve böylece belli bir zamanda belli bir toplumda geçerli olan kültürel servet hiyerarşisinin tanımlanmasına yardımcı olur.

İzanlı ya da "kişisel" tabir edilen fikirler oluşturabilmek de alınan eğitimin bir sonucudur: Okulun sınırlamalarından kurtulabilme becerisi, okul eğitiminin değerinin küçümsenmesi modasına uyabilecek kadar derin bir şekilde egemen sınıfın kurallarına gebe kalmış bir okulda öğretilen skolastik kültür karşısında kendi özgür tavırlarını oluşturabilecek denli okul eğitimini özümsemiş olanların sahip olduğu bir ayrıcalıktır. Kabul görmüş, klişeleşmiş ve Max Weber'in deyimini kullanırsak "rutinleşmiş" bir kültür ile okul için inceleme yazmaktan azade halis bir kültür arasındaki fark, yalnızca, eğitimli kişilerden oluşan küçük bir azınlık için –ki bunlar için kültür, yeteneğin bütün görünümlerinin bahşedildiği ikinci bir doğa haline gelmiştir– anlamlıdır ve okul kültürüne tam anlamıyla kaynaşmış ve ondan ileriye, yani burjuva sınıfının ve onun "okulunun" *değerlerin değeri* olarak kabul ettiği bu "özgür kültür"e –özgürleşmiş, yani okul kökenlerinden kurtulmuş kültüre– geçişin önkoşuldur.

Ama eğitimin aktarılması için geçerli olan genel ilkelerin okul eğitimi için de geçerli olduğuna dair en iyi kanıtın ardındaki gerçek tek bir bireyin, ve, *a fortiori* [daha ziyade], bir toplumsal kategoriye ait ya da belirli bir eğitim düzeyine sahip bireylerin, belli pratiklere bağlı bir sistem oluşturma eğilimi göstermesidir. Böylece, büyük bir olasılıkla, kültürün herhangi bir alanındaki belli bir pratik, diğer alanlar içinde ona tekabül eden bir başka pratiğe gönderme yapar ve müzeleri sık sık ziyaret etmek tiyatrolara gitmekle, daha az ölçüde de olsa, konserlere gitmekle zorunlu olarak bir tutulur. Aynı biçimde, adeta her şey, bilginin ve tercihlerin eğitim düzeyi ile sıkı sıkıya bağlı kümeler oluşturma eğiliminde olduğuna işaret eder: Kişinin resim konusundaki tipik tercih yapısı, onun aynı tür müzik ya da edebiyattaki tercih yapısını da ele verecektir....

Ancak okul gibi, özgül işlevi, eğitimli bir insan yaratmak, niceliksel ve dolayısıyla niteliksel olarak devamlı ve yoğun bir şekilde kültür peşinde olma halinin temellerini kurma yönündeki eğilimleri sistemli olarak geliştirmek ve yaratmak olan bir kurum, aile çevrelerinden kültürel etkinliklere katılmak için teşvik görmemiş ve sanat eserleri hakkında herhangi bir bilimsel tezde bulunduğu varsayılan yeterliliği almamış kişilerin başlangıçtan gelen dezavantajlarını kısmen dengeleyebilir: Bunun gerçekleşmesi için gerekli tek ve kaçınılmaz koşul ise herhangi bir kültürel eğitimin mahkûm olduğu sonsuz birikim süreçleri serisini kırmak için her türlü aracı kullanmak, kullanabilmektir. Çünkü eğer sanat eserinin kavranışı, derinliği, kipi ve bizatihi varoluşu bakımlarından, o eseri kavramak için ona bakanın, eserin

genel ve özel koduna hâkim olmasına, yani kısmen okul eğitimine borçlu olduğu maharete bağlı ise, aynı şey, pedagojik iletişim için de geçerlidir; çünkü pedagojik iletişim, diğer işlevlerinin yanı sıra, akademik kültür eserlerinin kodunu (aynı zamanda, aktarımı etkileme şeklini düzenleyen kodun kendisini de) iletmekten sorumludur. Böylece iletişimin yoğunluğu ve kipi burada da (bir algı ve ifade sistemi olarak, ayrıca tarihsel olarak meydana gelmiş ve toplumsal olarak koşullandırılmış düşünme şemaları sistemi olarak) kültürün bir işlevidir. Alıcı bunu aile çevresine ve az ya da çok akademik kültüre ve dilbilimsel ve kültürel modellere –ki okul onlara dayanarak bu kültürün aktarımını etkiler– borçludur. Akademik kültür eserlerinin doğrudan deneyimlenişi ile bu tür eserlerin uygun deneyimi için önkoşul olan kültürün edinilişinin kurumsal olarak düzenlenmesinin aynı kurallara bağlı olduğu dikkate alınırsa, kültürel sermayenin kültürel sermayeyi çekmesine sebep olan birikimli etkiler dizisini kırmanın ne kadar zor olduğu görülür. Aslında okulun yaptığı, kültürü sistematik olarak herkese aktarmak için özel bir çaba göstermeksizin, kültürel dağılımın nesnel mekanizmasından, pedagojik iletinin kendisi içinden ve üzerinden okulun iletisini uygun bir tarzda algılamaya yarayan ve kimilerine aileden miras kalmış olan araçlardan yararlanma hakkı tanımaktır. Böylelikle okul, ilettiği mesaj ile toplumsal olarak belirlenen kültürel yeterlilik eşitsizliklerini onaylamış olmakla, onları doğal eşitsizlikler ya da eşitsizce dağıtılmış "yetenekler" olarak görmekle, eşitsizliğin ikiye katlamasına ve pekişmesine olanak sağlamaktadır.

Karizmaya dayalı ideoloji, sanat konusunda uzmanlaşma ile eğitim arasındaki ilişki ortaya çıkar çıkmaz bu ilişkiyi paranteze almak üzerine kuruludur. Ancak ve sadece bu ilişki sayesinde hem kültürel servetin bir değer olduğunu kabul etme eğilimi, hem de bu serveti benimsemeyi olanaklı kılan bu eğilime anlam kazandıran kabiliyet yaratılabilir. Ayrıcalıklı sınıfın üyeleri, sanatsal yeterliliklerini farkında olmaksızın edindikleri ve yatkınlıkları otomatik bir aktarımın ürünü olduğu için, bilinçsiz eğitim süreçlerinde kendilerine aktarılan kültürel mirası "doğal olarak" doğal bir yetenek addeder. Ama bunun yanı sıra, aralarındaki en kültürlülerin bile kendi kültürleriyle sürdürdüğü ilişkinin çelişkileri ve belirsizlikleri, kültürün "gerçekleşmesini" kültürün *doğallaşması* olarak tanımlayan açmaz tarafından hem onaylanır, hem de teşvik edilir. Kültür böylece, ancak kendini yadsıdığında kazanılır, yani yapay olduğunu, yapay olarak edinildiğini yadsır: ikinci bir doğa, bir *habitus*, varlığa dönüşen bir mülk haline gelmesi içindir bu. Beğeni yargılarının üstatları kültürün sınırlama-

larından büsbütün kurtulmuş ve uzun, sabır isteyen eğitimlerinden pek az iz taşıyan bir estetik lütuf deneyimine ulaşmışa benzerler; bu eğitimin bir sonucu, onu olanaklı kılmış olan koşulların ve toplumsal koşullandırmaların herhangi bir kalıntısının bile aynı anda hem aşikâr olması hem de şok etkisi yaratmasıdır. Bundan çıkan sonuç en deneyimli sanat erbaplarının karizmaya dayalı ideolojinin doğal savunucuları olduğudur. Bu ideoloji, sanat eserine, bazı ender seçkinlerde gizil olarak var olan potansiyeli uyandırmaya muktedir sihirli bir dönüştürme gücü atfeder. Sanat eserinin sahih olarak deneyimlenişini, gönüldeki bir "teessür" ve zihnin zahmetli işlemleri ve soğuk yorumları sayesinde sezginin birdenbire aydınlanışı olarak ele alarak bu çeşit bir deneyime temel teşkil eden toplumsal ve kültürel koşulları göz ardı eden yaklaşım ise, söz konusu ideolojinin tam karşıtıdır: Uzun süre aşina olma sonucunda ya da yöntemli bir eğitim çerçevesinde alıştırma yaparak elde edilen ustalığı doğuştan gelen bir hakmış gibi görür. Kültürün benimsenmesi konusunda, ya da daha açık söylemek gerekirse, sanat eserlerinin özgül olarak benimsenmesi için gerekli bütün araçlara hâkim olma anlamında sanatta yeterliliğin edinilmesi konusunda sessiz kalmak bencil, çıkarcı bir sükûttur, çünkü toplumsal bir ayrıcalığın, doğanın bir armağanı varsayılarak meşrulaştırılmasını olanaklı kılmaktadır.

Kültürün, insanın olduğu şey değil, elinde tuttuğu şey, daha doğrusu, insanın dönüştüğü şey olduğunu hatırlamak; estetik deneyimi ve kültürü olanaklı bulan varlıkların –sanat severler veya "zevk sahibi insanlar"– mevcudiyetini mümkün kılan toplumsal koşulları hatırlamak; sanat eserinin yalnızca, onu benimsemek için gerekli olan araçları elde etmeye yarayan araçlara ulaşmış olanlara ve eğer zaten –sahip olmanın edimsel bir olanağı olarak sahip olma araçlarına sahip olma üzerinden– sahip değillerse, sahip olmak için peşine düşemeyecek olanlara verileceğini hatırlamak; ve son olarak, yalnızca bir avuç kişinin cömertçe herkese sunulan kuramsal olanaklardan ve müzelerde sergilenen eserlerden yararlanma olanağına sahip olduğunu hatırlamak, yani bütün bunlar, kültürün toplumsal kullanımlarının büyük kısmının, sahip olduğu etkiler bakımından gizliden gizliye oynak oluşunu açığa çıkarmak içindir.

Tanrı vergisi bir lütfun ya da doğuştan gelen yeteneğin bütün görünümlerine sahip olan ama gene de kazanılmış, dolayısıyla "hak edilmiş" gibi görünen kültürü, doğa haline gelen kültürü, görgüyle elde edilmiş kültürü, olanaklı kılan toplumsal koşulların paranteze alınması, kültür ve özellikle "sanat düşkünü" orta sınıfa özgü "toplu-

luk takıntısı" (*sociodicy*) içinde çok önemli bir yer verilmesini olanaklı kılan karizmaya dayalı ideolojinin ön koşuludur. Burjuvazi, görgüyle edinilmiş kültür ve doğaya dönüşmüş haliyle kültürde, kendi ayrıcalıklarını meşrulaştırabilecek tek olası ilkeyi bulur. Burjuvazi, doğuştan gelen haklara –oysa bu sınıf çağlar boyunca bunu aristokrasinin böyle bir hakkı olduğunu reddetmiştir– veya "demokratik" ideolojiye göre evrenselliği temsil etmesi, yani bütün ayrımların terk edildiği alan olması sebebiyle Doğaya, veya burjuvazinin ilk kuşağının meziyetlerini öne çıkarmak için yararlandığı estetik değerlere başvuramayacak olduğundan, görgüyle şekillendirilmiş doğaya ya da doğa haline gelen kültüre, bazen "sınıf" olarak adlandırılan ve böylece kendini ele veren bir dil sürçmesiyle eğitime, hiçbir şey borçlu olmadığı eğitimin bir ürünü olması anlamında "eğitime", *ayrım'a*, liyakat olan lütuf ve bir lütuf olan liyakate, hak edilmemiş kazanımları meşru kılan kazanılmamış bir layık olma haline, kısacası kalıtıma rücu edebilir. Kültürün, bir sınıfın bünyesine seçilerek eklenme şeklindeki birincil ideolojik işlevini ve bu seçme kipini meşrulaştırabilmesi için, kültür ve eğitim arasındaki hem apaçık hem de gizli olan ilişkinin unutulması, gizlenmesi ve reddedilmesi hem gerekli hem de yeterlidir.

Kültürün, içine doğulan bir şey olduğu, Doğanın belli kişilere bahşettiği bir nimet olduğu fikri doğaya aykırı bir fikirdir ve kültürel mirasın kazançlılığını teminat altına alan ve bu mirasın aktarımını meşrulaştırırken bu işlevi yerine getirdiğini saklayan kurumların işlevlerini görmezden gelmekten ayrı düşünülemez. Okul esasında, dışarıdan bakıldığında kusursuz görünen yargı ve kararlarıyla, kültür konusunda toplumsal olarak koşullandırılmış eşitsizlikleri, başarı eşitsizliklerine dönüştürür; bunlar da, aynı zamanda liyakat eşitsizlikleri olan başka bir eşitsizlik türü olarak, yani tanrı vergisi yeteneğe sahip olma konusundaki eşitsizlikler olarak yorumlanır. Platon, *Devlet*'in sonuna doğru, başka bir yaşama başlayacak olan ruhların çeşitli "yaşam biçimleri" arasından kendi kısmetlerini kendileri seçmek zorunda olduğunu ve bu seçimi yaptıklarında, dünyaya geri dönmeden önce, Lethe ırmağının suyundan içmeleri gerektiğini söyler. Platon'nun unutuş ırmağına atfettiği işlevi, bizim toplumlarımızda üniversite devralmıştır. Üniversite tarafsızlığında, öğrencileri yalnızca haklar ve ödevlerinde eşit, yalnızca tanrı vergisi yetenekler ve takdire layık meziyetler açısından farklı görürken, esasında bireylere, kültürel miraslarına dolayısıyla toplumsal statülerine göre kararlaştırılmış dereceler bahşetmektedir.

Orta sınıf toplumunun ayrıcalıklı üyeleri, kendilerini diğer sınıf-

lardan ayıran şeyin özünü simgesel olarak ekonomik alandan kültürel alana kaydırarak, daha doğrusu, ekonomik farklılıklara, yani salt maddi varlıkların mülkiyeti sayesinde yaratılan, sanat eserleri gibi simgesel servet unsurlarına sahip olmakla yaratılan, ya da bu türden bir serveti (ekonomik ya da simgesel) kullanma tarzı bakımından insanın diğerleri ile arasına simgesel bir ayrım çizmeyi arzulamasıyla yaratılan ekonomik farklılıklara ekleyerek, kısacası, "değerlerini" veya dilbilim anlamında alınırsa *ayrım*larını –ayrım, Littré'ye göre insanları sürüden "zarafet, asalet ve formda olma özellikleri" üzerinden ayıran bir farklılık işaretidir– belirleyen her şeyi doğal bir hakikat haline çevirirler. Böylece orta sınıfın ayrıcalıklı üyeleri iki kültür arasındaki farkı, yani toplumsal koşulların tarihsel ürünlerini, iki doğa arasındaki esas farka, yani doğal olarak yetiştirilerek edinilmiş bir doğa ile doğal olarak doğal olan doğa arasındaki farka dönüştürür. Kültürün ve sanatın bu yoldan kutsallaştırılması, toplumsal düzenin kutsanmasına katkıda bulunmak gibi önemli bir işlev görür: Eğitimli kişilerin barbarlığa inanmasını sağlamak ve kendi barbarlık alanları içindeki barbarları ikna etmek için yapmaları gerekli ve zorunlu olan, kendilerini saklamak ve kültürü yalnızca toplumun insan kusursuzluğunu ya da insanın "formda olma halini" egemen sınıfların estetik anlayışının bir *habitus* içinde "gerçekleşmesi" olarak aldığı ikinci bir doğa olmasına olanak tanıyan değil, kültürün belirli bir tanımına (veya, isterseniz "meşruiyetine" diyelim) öncelik tanıyan toplumsal koşulları görünmez kılmaktır. Ayrıca, ideolojinin tam anlamıyla kapalı devre haline gelmesini sağlamak için tek yapmaları gereken, toplumu barbarlar ve uygar insanlar olarak ikiye ayıran özcü bir temsil aracılığıyla, kültüre sahip olma ve kültürden mahrum kalma hallerini üreten koşullara –ona mahküm insanların doğasına bağlı olarak kaderlerine yazılan bir "doğa" halidir bu kültür– erişme haklarını meşrulaştırmanın yollarını bulmaktır.

Eğer kültürün işlevi bu ise ve eğer bu lütfa sahip olanlarla olmayanları belirleyen unsur, gerçekten de, görünmez ve aşılmaz bir barikat kuran sanat aşkı ise, o halde müzeler, dış yapılarının ve örgütlenmerinin en küçük ayrıntısına kadar bazı insanlarda aidiyet duygusunu güçlendirirken bazılarında dışlanma duygusunu güçlendirmek olan esas işlevlerine ihanet etmektedir.[3] Burjuva toplumunun

[3] İşçi sınıfından ziyaretçilerin bütün davranışlarında bariz olarak dışlanmış oldukları duygusunu açıkça dışa vurmalarına sıkça rastlanır. Gidilecek yönü gösteren oklar, açıklayıcı paneller vb. gibi geziyi kolaylaştıracak tabe-

en kutsal varlıklarını, yani kendine ait olmayan bir geçmişten miras kalan kalıntıları yatırmaya geldiği bu sivil tapınaklarda, sanatın bu kutsal yerlerinde, seçilmiş bir azınlığın usta yeteneklere duyduğu imanı beslemek için geldiği, uzlaşmacıların ve sahtekâr fanatiklerin sınıfsal bir tören icra ettikleri, on dokuzuncu yüzyılda yanlarına pek çok heybetli yapı eklenmiş bu eski saraylar ve tarihî evler, çoğu Greko-Roman tarzında inşa edilmiş bu sivil mabetler, bunların hepsi, kutsal olan kutsal olmayanın nasıl karşıtıysa, sanat dünyasının da gündelik yaşamın o şekilde karşıtı olduğuna da işaret etmek için bir araya getirilmiştir: Sergilenen nesnelere dokunma yasağı, ziyaretçilerin mecbur kılındığı ayinsel sessizlik, sınırlı ve rahatsız tesislerde yaşanan püriten çilecilik, her talimatın neredeyse sistemli bir şekilde yadsınması, dekorasyonun ve adabın, sütunların, geniş galerilerin, süslü tavanların, içerideki ve dışarıdaki anıtsal merdivenlerin görkemli ağırbaşlılığı; görünüşe göre her şey, insanlara kutsal olmayan dünyadan kutsal olana geçişin, Durkheim'ın dediği gibi, "hakiki bir başkalaşım," farklı dünyaları bir araya getirme işi başlı başına, her zaman ihtiyatlı ve az ya da çok karmaşık bir kabul töreni gerektiren nazik bir işlem"dir ve "bizatihi kutsal olmayanın da, kendiliğinden belli bir dereceye kadar ve belli bir oranda kutsal hale gelmediği müddetçe, bazı özelliklerini kaybetmeden gerçekleşemeyecek" kökten bir ruhani değişimden geçtiği varsayılır.[4] Sanat eseri, kutsal olma nite-

---

ların yokluğu, oraya ait olmayanları kasten dışlama amaçlı işaretler olarak okunur. Orada eserlere ilişkin öğretim verilmesi ve bilgilendirme amaçlı yardımcı malzeme sağlanması, eğitim eksikliğinin yerini gerçekte tutmasa da, en azından, bilmeme hakkını, orada cehalet içinde dolanma hakkını, orada cahil olarak bulunma hakkını, eserlerin sunumunda ve müzenin düzenlenmesinde bulunan her şeye meydan okuma hakkını beyan eder gibidir. Versailles şatosunda kulak misafir olunan şu yorumun açığa çıkardığı gibi: "Bu şato halk için yapılmadı ve bu gerçek hâlâ değişmedi."

[4] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris. PUF, 1960, altıncı baskı), s. 55-6. Lille müzesinin eski seramikler odasındaki modern mobilyaların ve araçların sergilendiği Danimarka menşeili sergide gösterilenler, izleyicilere bir mağaza ile bir müze arasında var olan, aşağıda özetlenen karşıtlıklardan oluşan bir "dönüşüm" yaşattı: gürültü-sessizlik; dokunma-görme; çabuk, özel bir düzen içermeyen gelişigüzel araştırma-acele etmeden, sabit bir düzenlemeye göre yöntemli inceleme; özgürlük-kısıtlama; satın alınabilinir eserlerin ekonomik olarak değerlendirilmesi-"paha biçilemeyen" eserlerin estetik olarak takdir edilmesi. Gene de, sergilenen nesnelere bağlı olan farklıklara rağmen, beklentilerin aksine, müzenin resmileştirici

liğinden ötürü belli yatkınlıklar ya da ön hazırlıklar gerektirse de, bunun karşılığında taleplerine karşılık verenlere, yani sanat eserinin çağrısına cevap verebilme yetisini temel alan seçilmişlikleri kendilerinden menkul küçük bir seçkinler topluluğuna kendi kutsanmışlığını bağışlar.

Müze herkese, toplumsal bir miras olarak, ihtişamlı bir geçmişin anıtlarını, geçmiş çağların önemli şahsiyetlerinin ihtişamını yüceltme araçları sunar: Fakat bu sahte bir cömertliktir, çünkü serbest giriş aynı zamanda zorunlu olmayan giriş demektir. Zorunlu olmayan giriş, eserleri elde etmek için gerekli olan güç ile donanmış, bu özgürlüğü kullanma ayrıcalığına sahip olup sonuç olarak kendilerini bu ayrıcalıktan ötürü meşrulaşmış olarak, bulanlara yani kültürel servet elde etme araçlarına sahip olanlara, ya da Max Weber'in deyişiyle, kültürel servetin ve kültürel selametin okul tarafından bahşedilen kurumsal göstergelerini kullanma *tekeli* açısından meşrulaşmış olarak bulanlara ayrılmıştır. Sanat deneyiminin karizmatik temsili, ancak gerçek işlevini gizli tutarak iş görebilen bir sistemin taşıyıcısı olarak, esas işlevi olan gizemleştirmeyi demokratik bir dile başvurmak zorunda kaldığında en iyi yerine getirebilir: Sanat eserlerinin herhangi bir kişide –kültür alanına ne denli yabancı olursa olsun– estetik aydınlanma lütfunu uyandırma gücüne sahip olduğunu iddia etmek, "nimetin" sırrına erişilmez tesadüflerini veya "lütufların" rastgele ihsanını her daim eşitsiz dağıtılan eğitimin bir sonucu olan yetilermiş gibi almak olacaktır; bu da, miras alınan eğilimleri, doğal ve ödüle şayan olan kişisel erdemler olarak ele almak olacaktır. Karizmaya dayalı ideoloji, biçimsel demokrasi idealiyle çelişmeksizin vârislerin veraset haklarını meşrulaştırmak için kullandığı görünüşte kusursuz olan tek araç olmasaydı, bu özel durumda ise orta sınıfın sanat hazinelerini kendisine mal etme, onları *simgesel olarak,* yani yegâne meşru yoldan kendine mal etmeyi doğada kurmak amacında olmasaydı, aristokratik bir geçmişin kalıntılarının herkese eşit biçimde "demokratik" olarak dağıtma iddiasındaki bir toplumda bu denli güçlü olamazdı.

(ve uzaklaştırıcı) etkisi hissedildi, zira Danimarka'dan gelen bu sergideki ziyaretçilerin yapısı (öğrenim düzeyi bakımından) sıradan müze ziyaretçisine göre daha "aristokrat" idi. Eserlerin kutsanmış bir yerde sergileniyor olmaktan ötürü kutsandıkları gibi basit bir gerçek, kendi başına eserlerin simgesel anlamlarını derinden değiştirmek ve nüfuz etme düzeylerini yükseltmek için yeterlidir.

BÖLÜM 2

TÖZSEL TARTIŞMALAR: AHLAK DÜZENİ VE TOPLUMSAL BUNALIM — MODERN KÜLTÜRE FARKLI BAKIŞLAR

Steven Seidman

Jeffrey Alexander bu kitabın birinci bölümü için kaleme aldığı giriş yazısında, kültürel çözümlemede karşılaşılan bazı kavramsal zorlukları gözden geçirdi. Ne var ki, anlamı anlama meselesi, toplum bilimcilerin ilgi alanına yalnızca çözümlemeci açıdan girmiyor. Anlam, hepimizin gündelik hayatta sürekli karşılaştığı bir konu. Gündelik yaşamımızın alışageldik işlerini ancak karşılıklı anlayış sayesinde sürdürebiliyoruz. Yorum, yalnızca toplum bilimlerine özgü bir yöntem değil, aynı zamanda toplum yaşamını olanaklı kılan pratik bir beceridir.[1]

Dahası, araştırmacıların yorumlarının etkileri ile sade insanların yorumlarının etkileri arasında garip bir ilişki vardır. Bilimsel anlamda anlamak, ancak, araştırmacı incelediği kişilerin yaşam dünyasını paylaşmaktaysa mümkündür. Araştırmacıların ikinci el bilimsel bir yorum geliştirebilmeleri için, araştırmalarının nesnesini teşkil eden alandaki anlamları ve uzlaşımları paylaşmaları gerekir.[2] Bunun da ötesinde, bilimsel yorumlar gündelik anlamlar üzerine kuruludur; gündelik anlamlar kaçınılmaz olarak bilimin önkabullerini ve sınıflandırma yapısını biçimlendirir. Bu ilişkiyi tersinden ele alırsak, araştırmacıların yorumlarının gündelik yaşamı yapılandırdığı-

---

[1] Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury, 1975). [Türkçe baskısı için bkz. *Hakikat ve Yöntem*, 2 cilt, çevirenler: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan.]

[2] Bkz. Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, I. cilt (Boston: Beacon Press, 1984). [Türkçe baskısı için bkz. *İletişimsel Eylem Kuramı*, çeviren: Mustafa Tüzel.]

nı söyleyebiliriz.[3] Toplumsal olayların bilimsel yorumları, toplumsal kuvvetler olarak işlev görür. Araştırmacıların üzerinde çalıştığı simgesel konfigürasyonlar gibi, bilimsel yorumların simgesel ürünleri de, kimliklerin oluşmasına, kurumların meşrulaştırılmasına, toplumsal dayanışmaların pekişmesine vb. katkıda bulunur. O halde, toplum bilimleri ya da beşerî bilimler, yarattıkları bilginin, üzerinde çalıştıkları yaşam biçimlerini üretmeye katkıda bulunduğunu kabul etmek gibi oldukça tuhaf bir konumda durmaktadır. Bu belirlemelerden yola çıkarak modern kültüre ilişkin bazı güncel tartışmaları gündeme getirmeye çalışacağım.

ÇERÇEVEYİ ÇİZEN FİKİRLER: MODERNLİĞİN BİNYILCI VE APOKALİPTİK KURGULARI

Beşerî bilimler bir toplumsal bunalımın ortasında doğdu. Batı toplumlarının maddi altyapısı modernleşme süreçlerinin etkisi altında değişmeye başlamıştı. Yeni yeni beliren modern kurumsal düzen ve tahakküm yapıları kişilerin ve toplulukların yaşamında düzeni, kimliği ve değerleri belirleyen simgesel çerçevelerle örtüşmüyordu. Bu dönemi yaşayanların pek çoğu, gerçekliğe, ahlak retoriğine ve dışavurumcu simgeciliğe dair yeni idrak haritaları icat etme ve bunu kesinlikle Hıristiyanlık sonrasına ait bir dille ifade etme yükümlülüğünü duydu. On sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, hakikat ve ahlak normları üzerine öne sürülecek savların meşruiyet kazanması için kullanılacak dilin bilim, ya da daha geniş anlamıyla seküler çözümleyici düşünce olduğu kabul edilmişti.

Beşerî bilimler; insan doğası, toplumsal kurumlar ve tarih için yeni kurgular biçerek geleneksel toplum sonrası bir düzeni oluşturan modernleştirici tabakaların çabalarına katılarak vücut buldu.[4] Bu açıdan bakıldığında, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda insan doğası ve toplum üzerine söylemlerin birbiri ardına patlak vermesi (örneğin, toplum sözleşmesi kuramı, klasik ekonomi, "insanbilim",

---

[3] Bkz. Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory* (Berkeley: University of California Press, 1979). [Türkçe baskısı için bkz. *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, çeviren: Ümit Tatlıcan.]

[4] Bkz. Ernest Becker, *The Structure of Evil* (New York: Free Press, 1968); Michel Foucault, *The Order of Things* (New York: Vintage Books, 1973), [Türkçe baskısı için bkz. *Kelimeler ve Şeyler*, çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay]; Steven Seidman, *Liberalism and the Origins of European Social Theory* (Berkeley: University of California Press, 1983).

Alman tarih ekolünün yeni tarih tezi, cemaatçi ve sosyalist kuramlar, sosyal Darvincilik, sosyoloji ve Marksizm), kısmen de olsa, Hıristiyan ve Aristocu kozmolojileri ikame etmek amaçlıdır. Bu söylemler, yeni bir çağın kimliğini belirlemek üzere onun kökenini açıklamak, tarihsel özgüllüğünü tanımlamak ve olası geleceklerini kestirme görevini üstlendi. Beşerî bilimler, modernliği insanlık tarihiyle ilişkilendirerek, modernliğin kimliğinin biçimlenmesine katkıda bulundu. O halde, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda "büyük" toplum kuramlarının hızla çoğalması, toplum biliminin azgelişmiş bir aşamada olduğuna işaret etmemekteydi. Bunun yerine, Musevi-Hıristiyan geleneğinin zayıflaması sonucu simgesel bir düzene ve anlama duyulan kişisel ve kolektif ihtiyacın artmış olduğuna işaret etmekteydi. Yeni söylemler, ya seküler kozmolojiler oluşturma işlevini üstlenip insanlığın bütüncül bir resmini çizmekte, ya da büyük anlatı biçimini alarak kim olduğumuzu, nereden geldiğimizi, tarih içindeki yerimizi ve buradan nerelere gidebileceğimizi açıklamaktaydı. Yirminci yüzyılın toplumsal düşünce çağından toplumsal bilim çağına geçişe tanık olduğu konusundaki genel kanının geçerli olmadığına kanıt olarak, ilerleme ve çöküşe ilişkin hikâyeler anlatan "büyük kuram"ın ya da kuramların günümüzde de geçerliliğini koruduğunu hatırlatmak yeterli olacaktır.[5] Bu kuramların çözümleyici ya da açıklayıcı olma niyetlerini küçümsemek gibi bir amacım olmamakla birlikte, onları efsane nitelikli birer kurgu olarak ele almanın daha doğru olacağı kanısındayım. Yaşamlarımıza anlam ve hareketlilik yükleyen kökenlerimize ve güncel koşullara dair kuşatıcı hikâyeler anlatırlar bizlere.

Filozoflar ve onların on dokuzuncu yüzyıldaki izleyicileri modernliği, insanlığın ilerleyişine dair seküler ve binyılcı bir efsanenin çizdiği çerçeve içinden kavradı.[6] Aydınlanmacılara göre modernliğin ortaya çıkışı dünya çapında tarihsel öneme haizdi. İnsanoğlunun iradi ve ussal olarak kendi kendini yaratışının başlangıcına işaret etmekteydi. Modern çağ, bilimsel düşüncenin ilkel batıl inançlardan ve metafizik yanılsamalardan azat ettiği insanlığın dünyaya egemen

---

[5] Bkz. Quentin Skinner (hazırlayan), *The Return of Grand Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

[6] Bkz. J. B. Bury, *The Idea of Progress* (New York: Dover, 1955); Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress* (New York: Basic Books, 1980); Sidney Pollard, *The Idea of Progress* (New York: Penguin, 1968). Tartışmaya biraz revizyonist bir yaklaşım için bkz. Peter Gay, *The Enlightenment*, 2. cilt (New York: Norton, 1977).

oluşunu başlatıyordu. Modernlik o güne dek yaşanmamış bir özgürlük ve mutluluk beklentisi sunuyordu. Doğaya, insanlığa ve topluma ilişkin evrensel hakikatlerin bulunması ve bunların küresel düzeyde yayılması aydınlanmanın, toplumsal ilerlemenin ve insanın yetkinliğe ulaşmasının önünü açacaktı. O halde, modernlik, tarihin sonunun başlangıcıydı; yani, insanlık tarihinin belirleyicileri olarak anlaşılagelmiş ilerleme ve çöküş döngülerinin tekrarının sona erdiğini göstermekteydi.

Seküler binyılcı ilerleme efsaneleri on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın toplumsal düşüncesinde de belirgin olarak görülür. August Comte, *filozoflar*'a beslediği tüm antipatiye rağmen, insanlık tarihini, toplumsal ilerlemeyi ve insanın yetkinliğe ulaşma sürecini anlatan bir hikâye olarak kavramıştır. Öne sürdüğü üç aşamalı zihinsel gelişim yasasına göre insanın ilerlemesi kaçınılmazdır. Modernlik ya da "müspet" aşama, tarihin vardığı nihai noktayı ve sonu işaret eder. Bundan böyle, insana özgü olaylar, insanlığın sürekli olarak ve çoğalarak artan ilerleyişinin yasasını düzenli bir biçimde izleyecektir. On dokuzuncu yüzyılda Aydınlanmanın büyük eleştirmenlerinden Karl Marx, modernliğe binyılcı bir renk katmakta Comte'dan aşağı kalmamıştır. Marx, tarihe aklın ilerleyişi olarak yaklaşan idealist yaklaşımı reddetmesine rağmen, sosyo-ekonomik oluşumlar dizisinin bir toplumsal ilerleme yörüngesi izlediğini kabul eder. Marx, modernliğin kapitalist biçiminin kaçınılmaz olarak komünist bir topluma doğru evrileceğini düşünmüştü. Komünizm de Comte'un "Müspet İdare"si gibi, özgürlüğün, toplumsal uyumun ve insan yetkinliğinin tarih sonrası dönemine işaret eder. Hem Comte'un hem de Marx'ın mirasının on dokuzuncu yüzyıldaki vârislerinden biri Emile Durkheim'dır. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü* adlı yapıtında insanlığın "ilkel" komün düzeninden erken modern dönemin "bireyci" toplumuna geçişine dair bir anlatı kurgulamıştır.[7] Durkheim, bu kitabın sonuç bölümünde, kendine özgü gerilimleri ve hoşnutsuzlukları bulunan bu bireyci düzenin tarihsel açıdan geçici olduğunu savunur. Bu dönem aşılacak, bireysel özgürlüğün ve toplumsal dayanışmanın uyum içinde var olduğu eşit ve adil bir toplumsal düzen olarak tanımlanan tarihsel bir döneme varılacaktır.

Ne insanın kitlesel gaddarlığını art arda açığa vuran iki dünya savaşının yıkıcılığı, ne de yirminci yüzyıl kültürünün git gide bilim-

---

[7] Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 1964). [Türkçe baskısı için bkz. *Toplumsal İşbölümü*, çeviren: Özer Ozankaya.]

selleşmesi bizleri modernliğin binyılcı vurgusuna olan inancımızdan caydırabildi. Condorcet'nin *Sketch for a Historical Picture of the Progress of Human Mind* (İnsan Zihninin Gelişim Tarihi Üzerine bir Eskiz), Herbert Spencer'in *Evolution of Society* (Toplumun Evrimi) ve Talcott Parsons'un *The Evolution of Modern Societies* (Modern Toplumların Evrimi) adlı yapıtlarını birbirlerine doğrudan bağlayan bir çizgi mevcuttur. Onları birbirine bağlayan etken, insana özgü olayların tarihin başlangıcından günümüze dek uzanan hikâyesinin, ilerlemeye ilişkin bir üst anlatı içine yerleştirilmiş olmasıdır. Parsons ister modernliğin " Hıristiyanlaşma"sını çözümlerken, ister son iki yüzyılda siyaset, ekonomi ve eğitimde gerçekleşmiş olan devrimleri çözümlerken olsun, insanlığın hep şaşmazlıkla ilerleyişinin hikâyesini ayrıntısıyla anlatır. Parsons, ciddi toplumsal çatışma veya bunalım barındırmayan bir "toplumsal cemaatin" Amerika Birleşik Devletleri'nde var olduğunu keşfeder. Parsons'un binyılcılığı yirminci yüzyılın toplumsal düşüncesine tarihsel izlek açısından aykırı düşmez. İdeoloji sonrası ve sanayileşme sonrası dönemin kuramcıları, modernliğin tarih sonrası bir çağ olduğu şeklindeki binyılcı efsaneyi zımnen onaylar. İdeolojinin sonu tezi, nihayetinde, düzene ilişkin bütün toplumsal çatışmaların sona erdiğini, geriye ancak bazı özel ve yerel toplumsal sorunlar kaldığını öne sürer. Sanayileşme sonrası çağda, ideologlar yerlerini zaten rayına oturmuş, iyi çalışan toplum makinesinin ince ayarlarını yapacak olan yönetici-teknisyen uzmanlara bırakacaktır. İdeoloji sonrası çağın kuramcıları, Condorcet ya da Marx'la kıyaslandığında, hiç kuşkusuz, bir cendere içindedir. Benzeri bir ılımlı binyılcılığı Habermas, yakın zamanlarda öne sürdüğü modernlik savunusuyla sergilemiştir. Çeşitli modernlik karşıtı ve postmodern eleştirmenleri karşısına alan Habermas, modernliğin içinde, akılcı toplumun prototipini oluşturan görenekleri ve yaşam biçimlerini keşfeder.[8]

Modernliğin, insanın yeniden doğduğu ve sonsuz bir ilerleme içinde olduğu bir çağda ortaya çıkmış olduğunu düşünen binyılcı yaklaşım elbette ki eleştirilmiştir. Romantizme ve felsefi muhafazakârlığa yakın duran toplumsal düşünce akımları içinde modernliğin "apokaliptik" tasvirinin antitezi olan bir tavır görmekteyiz. Aydınlanma karşıtı olarak adlandırılan akım, modernliği kültürel bitkinliğin, toplumsal çöküşün ve ruhsal tükenişin habercisi olarak ele alır.[9] Burke,

---

[8] Jurgen Habermas, "Modernity versus Postmodernity," *New German Critique* 22 (Kış 1981), s. 3-14.

[9] Bkz. Isaiah Berlin, "The Counter-Enlightenment", *Against the Current* için-

Bonald, Maistre ve Saigny gibi on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasına karşı duran *aydınlar,* kasvetli bir tablo çizer. Bilimin yükselişi başlangıcından itibaren topluma ilişkin kötümserliği ve ahlaki göreliliği yanında taşır; sekülerleşme anominin ve nihilizmin hastalıklı gerilimlerini ortaya çıkarmakta, bireycilik egoizme ve toplumsal yabancılaşmaya hız kazandırmakta; demokratikleşme sıradan ve konformist bir kültüre yol açarak "kitlelerin başkaldırısı"nı beslemektedir. Aydınlanma karşıtı toplumsal düşüncenin merkezinde, modernliğin bir toplumsal bunalımlar silsilesi üzerine kurulu olduğu savı yer alır. Bu eleştirinin çıkış noktası ise seküler düşüncenin yaşamlarımızı tutarlı ve anlamlı kılacak, uyulması mecburi, kapsayıcı değerler ve yönlendirici simgesel yapılar sağlayamamış olmasıdır.

Aydınlanma karşıtı bu temalar on dokuzuncu yüzyıl toplum kuramı içinde derhal göze çarpar. Örneğin Max Weber, her ne kadar kendi değerleri ve izlediği siyaset açısından modernist olsa da, modernliğin güçlü bir apokaliptik tasvirini çizer. Protestanlık ve kapitalizm üzerine yazdığı ünlü denemesinde Weber, Aydınlanmacıların binyılcı beklentilerinin yerine kasten apokaliptik beklentileri koyar:

> Gelecekte bu kafeste kimin oturacağını ya da bu dehşetengiz gelişme sonunda ortaya yeni peygamberlerin çıkıp çıkmayacağını kimse bilmiyor. Yoksa eski fikir ve ideallerin yeniden doğuşuna mı tanık olacağız, ya da her ikisi değil de, bir tür irade dışı kasılmalar halinde beliren kendini önemseme tezahürleriyle bezenmiş mekanik bir taşlaşma hali mi çıkacak ortaya? Kimse bilmiyor, çünkü bu kültürel gelişimin son aşaması konusunda ancak şu söylenebilir: "Ruhsuz uzmanlar, yüreksiz haz düşkünleri; bu hiçlik şimdiye dek ulaşılmamış bir uygarlık düzeyine varıldığını vehmediyor."[10]

Gariptir ama bu ütopya karşıtı temalar, Frankfurt Okulu'nun toplumsal kuramı içinde de su yüzüne çıkıyor. Kapitalizmin vârisinin sosyalizm değil, faşizm ya da faşizmin bir başka otoriter türü olduğuna inanan Frankfurt Okulu, her tür binyılcı umuttan kararlı bir biçimde uzaklaşmıştır. Frankfurt Okulu'na dahil sayılan yazarlar 1940'lardan

---

de, (New York: Viking Press,1980); Karl Mannheim, "Conservative Thought", *From Karl Mannheim* içinde, Kurt Wolff (ed) (New York Oxford University Press,1971); Robert Nisbet, *The Sociological Tradition,* (New York: Basic Books, 1966); Steven Seidman, *Liberalism and the Origins of European Social Theory* (Berkeley: University of California Press, 1983).

[10] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Free Press, 1958), s. 182.

itibaren modernliğin gerici ve insanı insan olmaktan çıkaran yönlerini vurguladı. Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı kitaplarında aydınlanmacıları toplumsal yenilenme ve ilerlemeye yol açacağına inandıkları zihniyetin, tam da bu zihniyetin, karanlık bir çöküş çağının habercisi olduğuna dair tüyler ürpertici bir hikâye anlatırlar.[11] Herbert Marcuse ise Aydınlanma karşıtı temaları kendi toplumsal kuram eleştirisine katmakla birlikte binyılcı umuda belli bir oranda da olsa yer bırakarak, bilimsel teknoloji yanlısı akılcılığın, insanlığı tek boyutlulaştıran bir totaliter toplum düzeni yarattığını öne sürer.[12] Ancak, bu eleştiri, paradoksal olarak yeni bir radikal binyılcılıkla buluşacaktır, çünkü görünüşe göre postmodernlik, insanlığın topyekün bir uygarlık dönüşümüne uğratılmasını gerektiren fiilî bir yeniden doğuş savını da içermektedir.[13]

Bekleneceği üzere, çağdaş toplumsal düşünürler binyılcı temalar ile apokaliptik temaları birbirine karıştırmıştır. Örneğin, Peter Burger ve Daniel Bell hem modernliğin o güne dek görülmedik bir toplumsal ilerleme çağına işaret ettiğini, hem de sekülerleşmenin süre giden bir kültürel bunalım yarattığını kabul ederler. Bu kültürel bunalımın, modernliğin yetersiz ya da yanlış yönlendirilmiş olmasından değil -Marx'ın ve Durkheim'in savıdır- eleştirellik, bireycilik ve eşitlik üzerine kurulu aşındırıcı bir ahlak yayan kültürel modernizmden kaynaklandığını öne sürerler. Aydınlanmacı aklın, akılcı ve iyi bir toplum oluşturacağı inancını reddederler. Bunun yerine, toplumsal ve kültürel yenilenmeyi başlatacak dinsel bir yeniden doğuşa umut bağlamışlardır.[14] Robert Bellah da, benzer bir apokaliptik yaklaşım içinden, ulusal sivil dinlerin toplumu birleştirici simgesel bileşim işlevi görebileceği şeklindeki eski görüşünden biraz da alaycı bir tavırla vazgeçer. Bellah, *The Broken Covenant* (*Bozulan Ahit*) adlı yapıtında ve onu izleyen yazılarında Amerikan sivil dininin atıl kılınması ertesinde

---

[11] Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *The Dialectics of Enlightenment* (New York: Herder & Herder, 1972). [Türkçe baskısı için bkz. *Aydınlamanın Diyalektiği*, çevirenler: Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan.]

[12] Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston, Beacon Press, 1964). [Türkçe baskısı için bkz. *Tek Boyutlu İnsan*, çeviren: Aziz Yardımlı.]

[13] Joel Whitebook, "The Politics of Redemption", *Telos* 63 (Bahar 1985), s. 157-163.

[14] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books, 1978; Peter Berger, "From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity," şu kitapta: *Religion and America*, (hazırlayanlar Mary Douglas & Steven Tipton), Boston, Beacon Press, 1984.

ve onun yerini alan yeni dinlerin mezhep bölünmesini aşamamaları sonucu ortaya çıkan toplumsal bunalımın hikâyesini anlatır.[15] Ancak Bellah da Habermas gibi bu bunalımın kökenlerini, seküler eleştirel aklın doğası gereği kısıtlayıcı olan etkilerinde değil, toplumun yapısal dinamiklerinde aramaktan yanadır. Dahası, Bellah ve Habermas modernliğe dair binyılcı ihtimalleri savunmayı sürdürürler.

Modernliğe ilişkin bu binyılcı ve apokaliptik imgeler, onun anlamını tanımlar niteliktedir; bir üst çerçeve işlevi görürler; nihai bir duruş belirler, modernliğe ilişkin daha özel, daha yerel hikâyeleri tutarlı kılarlar. Ben de şimdi bu daha küçük ölçekli hikâyelere ve polemiklere yönelmek istiyorum; ama bu yerel anlatıların çoğunlukla modernliğin anlamına ilişkin büyük laflar ettiğini unutmamak koşuluyla. Aşağıda, bu derlemenin düzenine bağlı kalarak, modern kültüre ilişkin üç temel tartışmayı gözden geçireceğim.

MODERN KÜLTÜR SEKÜLER BİR DÜZEN MİDİR, KUTSAL BİR DÜZEN MİDİR? DİN ÜZERİNE TARTIŞMALAR

Modernlik kavramını, gerek savunucuları gerekse eleştirmenleri Hıristiyanlık sonrası hatta din sonrası bir kavram olarak ele alır. *Philosophe*'lar (Aydınlanma filozofları), Katolik Kilisesi'ne karşı verdikleri ideolojik mücadele boyunca dinin kaçınılmaz olarak tarihsel bir çöküş yaşadığı savını öne sürdü. On sekizinci yüzyıl Aydınlanmacıları evrimci bir bakış açısı benimseyip, dini, insanlığın gelişiminin bir geçiş dönemi olarak gördü. Din kaçınılmaz olarak yerini seküler bir kültüre bırakacaktı. Özellikle de, Musevi-Hıristiyan geleneğin, birleştirici bir ortak kültür tedarik etme rolünü kaybedeceğini öne sürdüler. Dinin dünyayı tanımlama işlevini bilim üstlenecek ve davranış standartlarını seküler bir ahlak kuramı belirleyecekti. Hıristiyanlığın, toplumsal uzlaşımları ve pratikleri belirleyici gücü iyice azalacaktı. Bu seküler kültür, dini topyekûn yok etmeyecek, ancak din, sayıca giderek azalan kişilerin özel ve gönüllü olarak katıldığı bir taahhüde dönüşecekti.

On dokuzuncu yüzyılda Marx ve Weber, modernliğin seküler bir düzen olduğu fikrini güçlü sosyolojik ifadeler içinden ele alıp sa-

[15] Robert Bellah, *The Broken Covenant*, New York, Seabury Press, 1975 ve "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity," *The New Religious Counsciousness* içinde, Charles Glock & Robert Bellah (hazırlayanlar), Berkeley, University of California Press, 1976.

vundular. *Philosophe*'lar sekülerleşmeyi aklın ilerleyişine bağlayarak açıklamışlardı; Marx ise neden olarak toplumsal olgulara ve özellikle de kapitalizme işaret etti. Pazar ekonomisinin dizginlerini koyverdiği yararcılık anlayışı ve kâr etmenin kamçısı altında sürekli olarak akılcılaştırılan emek süreci, dini, kamusal alanın dışına itti. Marx, vizyonu ve binyılcılığı bakımından nefes kesici olan bazı yazılarında burjuvazinin ve yükselmekte olan kapitalist düzenin sekülerleştirici etkisini anlatır: "Burjuvazi tüm toplumsal ilişkileri sürekli olarak devrime uğratmaksızın var olamaz. Bütün sabit, dondurulmuş ilişkiler, ardı sıra sürüklenip gelen tüm kadim ve mukaddes önyargılarla ve fikirlerle birlikte kaldırılıp atılır; yeni oluşanlar henüz kemikleşmeden antikalaşır. Katı olan her şey buharlaşır, kutsal olan her şey dünyevileşir ve insan sonunda, en ayık duyularla yaşamın gerçek koşullarıyla yüz yüze gelir...."[16] Burjuva kapitalizmi, din kültürü yerine ileride komünist toplumun temelini oluşturacak olan seküler, uluslararası, rafine bir kültür inşa etmiştir.

Weber, Marx'ın binyılcı umutlarını taşımamakla birlikte, modernliğin Hıristiyanlık sonrası bir çağ olduğu konusunda Marx kadar ısrarlıdır. Weber, kadim Yahudiliğin dünyevi yaşamdan ayrı kurduğu kutsal dünyadan başlayıp Protestanlığın tüm kutsal kuvvetleri ve büyü ritüellerini insan dünyasından kökünden koparmasıyla son bulan özerk dinsel bir akılcılaşma sürecini adım adım izleyerek anlatır.[17] Protestanlığın yaratmış olduğu dünya imgesinde insan dünyası doğaüstü güçler barındırmaz, işte modern bilim bu imgeyi alıp nihai mantıki sonucuna taşır. Bu dinsel kökenli dinamiğin sonucunda ortaya çıkan şey, büyüsünü yitirmiş, bir başka deyişle, seküler modern kültürdür; yalnızca doğal ve mekanik dinamiklerin egemenliği altındaki insani amaç ve olguların gerçekleştiği bir kozmos.

Din üzerine tartışmalar İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemin öne çıkan özelliklerinden biridir. Bu açıdan Peter Berger'in yazıları sekülerleşme tezini savunan başlıca çağdaş sosyolojik beyanlardan biri olarak ele alınmalıdır.[18] Berger, Marx'ın ve Weber'in özgün bir sentezini kurar. Weber üzerinden, Yahudi-Hıristiyan geleneğin içkin bir sekülerleştirici süreci tetiklediğine dair bir izlek geliştirir.

---

[16] Karl Marx, "The Communist Manifesto," *The Revolutions of 1848* içinde, hazırlayan: David Fernbach (New York: Vintage Books, 1974) s. 70-71.

[17] Bkz Max Weber, *The Sociology of Religion* (New York: Free Press, 1956).

[18] Bkz Peter Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Doubleday, 1968). [Türkçe baskısı için bkz. *Kutsal Şemsiye*, çeviren: Ali Coşkun.]

Tanrı'nın dünya dışına çıkarılmasıyla ve büyünün yasaklanmasıyla, kültürün tümüyle zihinselleştirilmesinin yolu açılmıştır. Berger, Marksist çözümlemeye dayanarak, kapitalist ya da gelişmiş sanayi ve bürokrasi toplumunun yapısal dinamiklerinin, verimliliğe, üretkenliğe, öngörülebilirliğe, rasyonel olarak hesaplanabilirliğe ve çevreyi denetim altına almaya yönelik talepler aracılığıyla seküler bir kamu kültürünü teşvik ettiğini söyler. Din kamu kurumlarındaki zeminini kaybettiği için kültürel bir bütünlük sağlayamamaktadır. Dahası, dinin karşısına şimdi felsefi dünya görüşleri, siyasal ideolojiler gibi dindışı simgesel güçler rakip olarak çıkmaktadır. Din yalnızca kamusal alandan özel alana doğru itelenmemiş, aynı zamanda toplumsal desteğini hızla yitiren kişisel bir adanmışlığa dönüşmüştür.

Berger'in fikirlerinin yanı sıra başkalarından da yararlanan Wolfgang Schluchter, sekülerleşmeye dair kendi tezini öne sürer:

> Dünya görüşleri açısından, büyük ölçüde tamamlanmış bir sekülerleşme süreci, dinsel inançların öznelleştiği anlamına gelir, çünkü yaşamı yorumlamanın öne çıkan alternatif biçimleri dinsel bir dünya görüşünün bünyesine ilkesel olarak katılamaz artık. Kurumlar açısından, büyük ölçüde tamamlanmış bir sekülerleşme süreci, kurumsal dinin toplumun işlevlere göre ayrışmış olması sonucunda depolitize olduğu ve bu nedenle de toplumun kurumsallaşmış din ile artık ilkesel olarak bütünleştirilemeyeceği anlamına gelir.[19]

Dinler elbette ki toplumsal ve kültürel rollerinin böylesine daraltılmasına tepki göstermiştir. Ancak, Schluchter'e göre, sekülerleşme karşıtı hareketler şimdiye dek başarılı olamadığı gibi, gelecekte başarılı olma şansları da yoktur. Din ile modernlik arasında kaçınılmaz bir düşmanlık vardır. Toplumun farklı alanlarının ve bu alanların işlevsel olarak belirlenmiş normlarının farklılaşması, kurumsal düzen ile din arasında bir gerilime yol açar. Dahası, seküler düşünce kalıpları dine aykırı düşer. Seküler düşünce kalıpları insan merkezlidir; dünya tarihinin, insanın bağımlılığına ve özgürleşmesine dayalı bir diyalektik içeren, doğal ve kültürel bir süreç olduğunu varsayan bir görüş benimsemiştir. Din ise inanç merkezlidir; dünya tarihini, günahkârlık ve kefaret diyalektiği üzerine kurulu bir süreç, yani ruhun kurtuluşu süreci olarak yorumlar. Günümüzde seküler dünya görüşü egemen konumdadır. Din ancak kendine özgü bir kurumsal

---

[19] Wolfgang Schluchter, "The Future of Religion," *Religion and America* içinde, Douglas ve Tipton.

alan ve belirli bir ideoloji ya da kültür ideali olduğu sürece hoşgörüyle karşılanmaktadır.

Modern kültürün seküler bir kültür olduğu tezi çeşitli yönlerden eleştirilmiştir. Başlangıçtaki eleştiriler felsefe ve ahlak odaklıydı. Örneğin Burke, insan doğasının dinsel olduğu savına dayanarak dinsel bir kültürün gerekliliğini savunmuştur. Burke de diğer felsefi muhafazakârlar gibi yalnızca dinin ahlaki ve toplumsal bir düzen sağlayabileceğini varsayan, örtük bir işlevselci anlayış benimsemiştir. Durkheim, sekülerleşme tezine karşı sosyoloji disiplini içinden önerilen ilk ciddi seçeneklerden birini ortaya koyar. Dinlerin nesneleri ve olayları uhrevi ya da dünyevi olarak sınıflandıran simgesel sistemler olduğunu öne süren Durkheim, modern toplumların kendilerine özgü dinsel kültürleri olduğunu savunmuştur. Durkheim, modern "insanlık dini"ni Musevi-Hıristiyan geleneğin bir dönüştürümü olarak yorumlamıştır ve modern insanlık dininin Musevi-Hıristiyan gelenekteki aşkıncılık, ahlaki evrenselcilik, bireycilik ve binyılcılık anlayışlarını sürdürdüğünde ısrarlıdır. Modern toplumda birey ve bireyin inanç, tapınma biçimleri ve davranışları, dinsel pratiğin nesnelerine dönüşür. Durkheim, Hıristiyanlık ile modern zamanlarda bireyin yüceltilişi arasındaki tarihsel bağlantının altını çizer:

> Hıristiyanlığın özgünlüğü bireyselci ruhun kayda değer gelişiminde yatar. Eski kent devletlerinde dinin tümüyle dış pratiklere dayalı olmasına karşılık, Hıristiyanlık insanın içindeki inancı, bireyin kişisel kanaatini dindarlığın önemli bir koşulu olarak öne çıkarır.... Böylece ahlaki yaşamın merkezi dıştan içe taşınmıştır ve birey kendi davranışlarının biricik karar vericisi konumuna yükseltilmiştir.... Bu yüzden bireyci ahlakı Hıristiyan ahlak anlayışının düşmanı olarak sunmak büyük hata olacaktır. Tam tersine, bireyci ahlak, Hıristiyan ahlak anlayışından doğmuştur.[20]

Modern toplumda birey ile bireyciliğe ve özerkliğe duyulan inanç, ayırıcı özelliği dinsellik olan bir kültürün çekirdeği olarak işlev görür.

Durkheim'ın modern kültürü kutsal bir şey olarak ele alışı yirminci yüzyıl boyunca önemli sosyolojik değerlendirmelere kaynaklık etmiştir.[21] Bu bağlamda Robert Bellah'ın çalışmaları özellikle dikkate

---

[20] Emile Durkheim, "Individualism and the Intellectuals," *On Mortality and Society* içinde, hazırlayan: Robert Bellah (Chicago: University of Chicago Press, 1973).

[21] Bkz Steven Seidman, "Modernity and the Problem of Meaning: The

değer niteliktedir. Bellah, sekülerleşmenin, Musevi-Hıristiyan toplumsal ve kültürel egemenliğin çöküşünü içeren bir süreç olduğunu teslim eder. Ancak modernliğin ulusal deneyimimizden kaynaklanan kendine özgü bir dinsel inançlar ve uygulamalar bileşimi oluşturduğunu öne sürer. "Amerikalıların çoğunluğu, belli ortak dinî öğelere yönelir," der. "Bu öğeler Amerikan kurumlarının gelişmesinde önemli rol oynamıştır ve halen Amerikan yaşam biçiminin dokusunun dinsel boyutunu belirlemektedir.... Bu kamusal din boyutu benim Amerika'nın Sivil Dini olarak adlandırdığım bir inançlar, simgeler ve ritüeller dizisi olarak kendini göstermektedir."[22] Amerikan sivil dininin süregelen inancı, Amerika'nın, Tanrı'nın iradesini dünyada sürdürmek için seçilmiş ulus olduğudur. Musevi-Hıristiyan geleneğinden alınma binyılcı temalar, örneğin, dünya tarihinde Amerika'nın kamusal ahlakı ya da demokrasiyi dünyanın tümüne yaymak gibi bir misyonu olduğu biçiminde su yüzüne çıkar. Bu gibi dinsel inançlar belli kutsal simgelerle ilişkilendirilmiştir. Amerikan tarihinin "zor dönemleri"yle bağdaştırılan kişiler, yerler ve nesneler kutsallaştırılmıştır. Washington, Lincoln ya da Roosevelt gibi ulusal kahramanlara kutsal nitelikler atfedilmiş; ulusun kuruluşu ya da Amerikan İç Savaşı gibi çığır açıcı olaylar kutsal bir haleyle sarmalanmış; bu gibi olaylarla bağlantılı yerler ya da nesneler bir tür kutsal mevkiye ya da kutsal emanete dönüşmüştür. Ancak, Bellah'ın modern kültürün dinsel olma özelliği konusundaki düşüncelerinde yer alan belirsiz tutum daha geç tarihli yazılarında ortaya çıkacaktır. Bellah, *Bozulan Ahit* adlı yapıtında Amerikan sivil dininin aşındığını öne sürecektir. "Yeni Dinsel Bilinç ve Modernliğin Bunalımı" adlı yazısında ise Frankfurt Okulu'na yaslanarak, araçsal aklın yükselişine dikkat çekecektir. Bugün, der Bellah, din kültürel canlılığını yitirmiştir. Dahası, seküler yararcı kültür kendi yerine koyabileceği seküler bir seçenek öneremediği için, Amerika kendisini bir "anlam krizi"nin orta yerinde bulmuştur.[23]

Görünüşe göre, sekülerleşme savını destekleyenler ile bu savı eleştirenler bir noktada anlaşıyor: Seküler ideolojiler ya da seküler kültürel temsiller kişisel, ahlaki, toplumsal bir düzen oluşturmak için dayatıcı çerçeveler sağlayamamaktadır. Bellah, örneğin, yararcı

Durkheimian Tradition," *Sociological Analysis* 46 (1985), s. 109-30.

[22] Robert Bellah, "Civil Religion in America," *Daedalus* 96 (Kış sayısı 1967), s. 24.

[23] Bellah, "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity."

ve bireyci ideolojilerin "kişisel ve toplumsal varoluş için anlamlı bir örüntü sağlayamadığını"[24] savunur. Peter Berger ise sekülerleşmenin kültürde kaçınılmaz olarak bunalıma yol açacağı sonucuna varır. Berger daha yakın tarihli yazılarında, seküler aklın, kimlik ve düzen için ikna edici simgesel çerçeveler üretmekteki başarısızlığının altını çizer.[25] Kültürel yenilenme, modern kültürün yeniden kutsallaştırılmasına bağlıdır. Ancak bu ve benzeri savlar bizi dine ilişkin tartışmaların ötesine geçirip modernlikte seküler aklın anlamı ve geleceğine ilişkin sorulara doğru yöneltiyor.

SEKÜLER AKIL KÜLTÜREL BİR DÜZEN YARATABİLİR Mİ? "İDEOLOJİNİN SONU" ÜZERİNE TARTIŞMALAR

Aydınlanma düşünürleri, temel bir toplumsal güç olan dinin kan kaybedişinin toplumsal ilerlemenin bir göstergesi olduğuna inanıyordu. Dini, toplumsal gerilik göstergesi ve özgür olmayan, yapay bir varoluş olarak ele alıyorlardı. Aydınlanmacıların çoğu dine, din adamları ve seküler seçkinlerin sade insanlara dayattığı bir kurmaca ya da yanılsama olarak baktı. Din, toplumsal ve ahlaki düzenin işlevsel bir gerekliliği değildi; belirli bir toplumsal ve siyasal hiyerarşiyi sürdürmek için gerekliydi sadece. O halde, dinin eleştirisi, insanın özerkliğini ve mutluluğunu ilerletmeye yönelik modern tasarının önemli bir parçasıydı. O halde insanlık, bizleri bağımlı ve mutsuz kılan dinsel efsanelerden kurtulduğunda, kendisini bilinçli ve özgür bir biçimde yaratabileceği bir konuma gelmiş olacaktı.

Bu modern tasarının merkezinde, seküler aklın, dinin yerini alacak kültürel bir ikame sağlayacağı beklentisi yer alır. Modern insanların da son kertede, yaşamlarına tutarlılık ve amaç katmak için fikrî ve ahlaki gerekçelere ihtiyacı vardır ve bu görev artık kültürel bir düzen inşa etmek için sadece beşerî ve doğal dünyaların gerçeklerine ve kendi kendisine bel bağlayan bir düşünme türüne devredilmektedir. Dünya hakkındaki inançları bilim sağlayacaktır: Ahlak kuramı akılcı bir etik sağlayacak, estetik kuramı beğeninin standartlarını oluşturacaktı. Bu gündemde dolaylı olarak dile getirilen aslında "ideolojilerin sonu" beklentisidir. Seküler akıl, ussal inançları, değerleri ve estetik standartları sağlayacaktır. Akılcılığın bu yapıları, modern kurumların içine işledikçe ve gündelik yaşamı ussallaştırdıkça, kültürel bir

---

[24] *A.g.e.*, s. 339.
[25] Berger, "From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity."

mutabakat ortaya çıkacaktır. İnsanlık, anlaşmazlıkların yerel olduğu ve ideolojik olmadığı, yani, asli inanışlar, değerler ve normlar üzerine kurulu olmadığı, ideoloji sonrası bir çağa girecektir.

Dine yönelik Aydınlanmacı eleştiri, on dokuzuncu yüzyılda seküler akla yöneltilmeye başlamıştı. Toplum ve siyaset üzerine düşünenler, *philosophe*'ların *dine* karşı takındığı *kinik* tavrı seküler akla yöneltti. Aydınlanmacıların rasyonel inanışlara ve ahlaki amaçlara ulaşmak için bel bağladığı çözümlemeci seküler aklın kendisi, egemenlik ilişkilerinde de örtük olarak var olan kurmacalar ürettiği öne sürülerek eleştirildi. Toplum bilimlerinin ya da ahlak kuramının sahip olduğu öne sürülen akılcılığın (örneğin, Kantçılık ya da yararcılık), belli toplumsal ve siyasal çıkarlarla yüklü olduğu gösterildi. Anlaşılan, akıl da, tıpkı din gibi, toplumsal olarak önyargılara gömülüydü ve önyargılarla kuşatılmıştı.

On dokuzuncu yüzyılda toplum üzerine düşünmede bir dönüşüm gerçekleşti. Toplumsal eleştirinin odağı, dinden seküler akla ya da bu aklın ürünlerine, örneğin siyasal, ahlaki, estetik ya da toplumbilimsel fikirlere kaydı. Yine de, seküler akla çoğu kez ideolojik olarak bakılmasına karşın, on dokuzuncu yüzyıl Aydınlanmacılarının çoğu, ideoloji sonrası bir çağın gelmekte olduğuna yönelik beklentisini sürdürdü; ideolojinin sonu geleceğe bırakıldı. Örneğin Marx, sınıflı bir topluma denk düşen mevcut ideoloji çağı ile gelecekte kültürel mutabakat üzerine kurulacak ideoloji sonrası dönemin sınıfsız toplumunu yan yana koyuyordu.

Yirminci yüzyılın toplum düşünürleri, aklın iddialarına yönelik bu kuşkuları ve aklın kurtarıcı ve hakikat üretici güçlerinin nihai zaferine yönelik umutları miras almıştı. Gerçekten de, aklın çıkarcı doğası, aklın gönüllü bir kültürel mutabakat sağlayabileceğine dair Aydınlanmacı umudu kuşkuya düşürmüştü. Aklın her zaman belirli toplumsal gündemleri olduğu görülüyordu. Ama ideolojinin sonu teması da bir şekilde sürüp gidiyordu. En belirgin biçimde, siyasal ideolojinin yazgısı üzerindeki tartışmada yüzeye çıkıyordu.

1950'lerdeki kitle kültürü ve kitle toplumu tartışmaları, modern kültüre dair genel tartışma alanında kilit bir mevki teşkil eder. İdeolojinin sonu temasının bu tartışmada karşı cephelerde yer alan iki grup tarafından temelde ayrışan farklı yorumlarla öne sürülmüş olması ilginçtir. Bir tarafta Frankfurt Okulu kuramcıları, ideolojilerin toplumsal açıdan güvenirliklerini kaybettiğini ileri sürüyordu. Ancak bu sav, aklın zaferine değil, aksine aklın yıkımına ve dayatılan yeni mutabakat biçimlerinin yükselişine işaret etmekteydi. Kültürün, ka-

pitalizmin ticari ağına dahil edilmesi, toplumsal yeniden yapılanmanın siyasal gündemini merkeze alarak bütünleşmiş dünya görüşlerini beraberinde getiren ideolojilerin güvenirliklerine zarar veriyordu. Bu ideolojilerin yerini almakta olan kitle kültürü ya da "kültür endüstrisi," münferit inançların ve değerlerin büyük oranda birörnek kümelerinden oluşan türdeş bir kültür, hayli basmakalıplaşmış kimlik ve davranış modelleri ve tüketim örüntülerine odaklanmış dar bir yaşam tarzı seçenekleri yelpazesi yaratmaktaydı.[26] Kitle toplumu, bireyleri ihtiyaçların ve arzuların metalaşması üzerinden birleştiriyordu.[27] Kitle toplumu, birbiriyle çatışan toplumsal çıkarların üstüne bir de, tüketim mallarının ve daha yüksek tüketim düzeylerinin çoğaltılmasıyla güvenliğin ve mutluluğun artacağı sözünü veren ortak bir yozlaşmış tüketici kültürü bindiriyordu. Toplumsal ve ideolojik çatışmalar, kitle kültürünün ve kitle toplumunun insanları kurnazca yönetmesinin ve tekbiçimciliğinin ağırlığı altında dibe çöküyordu. Sözün kısası, Frankfurt Okulu açısından ideolojinin sonu tezi, akılcılığın modern toplumsal kurumlardan ve kültürden elini eteğini çekmesi anlamına gelmekteydi.

Frankfurt Okulu'nun savına karşı tavır alan bir grup Amerikan kuramcı, II. Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında toplumsal açıdan öne çıktı. Daniel Bell, Martin Lipset, Edward Shils ve Talcott Parsons gibi toplum kuramcıları, Frankfurt Okulu'nun geliştirdiği kitle toplumu eleştirisini tartışmaya açtı. Amerika'nın zaferle çıktığı savaşın hemen ardından, Batı toplumlarında temel toplumsal bölünmelerin ve çatışmaların yok olduğunu öne sürdüler. Dahası, Batı kapitalizmi ile Doğu komünizminin arasındaki anlaşmazlığa rağmen, bu toplumların ortak teknolojik ve sınai altyapıları ile ekonomik büyümeye duydukları bağlılığın, ortak bir sanayi sonrası topluma doğru temel bir yakınlaşmaya işaret ettiğini söylediler. Sanayi sonrası bir toplumda sosyalizm ya da faşizm gibi ideolojiler, toplumsal açıdan cebrî karakterlerini yitirmekteydi. Toplumsal çatışmalar sürebilirdi ama bu çatışmalar yerel meseleler olacak ya da kitlelerde siyasi bir hareketlenme yaratmayan yönetimsel sorunlar olarak tanımlanabilecekti. Devrimci rejimler karşısındaki toplumsal hayal kırıklığının yanı sıra sistem içindeki toplumsal çatışmaların da azalışı, halkı ideolojiden uzaklaştırıp daha pragmatik, yönetime odaklanmış siyasetlere yönelecekti. Bu liberal kuramcılara göre, ideolojinin çöküşü, teknokratik

---

26 Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği.*

27 Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan.*

bir düzenin yükselişini değil, tam tersini yansıtır: Bireysel özgürlükleri, hakları, eşitliği, adaleti ve demokrasiyi ilgilendiren Aydınlanmacı inanışların ve normların kurumsallaştığını gösterir. Böylelikle, modernliği yaptırımcı bir düzen olarak tanımlayan eleştirmenlere itiraz eden Parsons, onun gönüllülüğü temel almasına ve mutabakata dayalı doğasına dikkat çeker:

> Pek çok aydının paylaştığı görüşün aksine Amerikan toplumu –ve diktatörlük rejimiyle yönetilmeyen pek çok modern toplum– önceki toplumlara göre daha geniş bir özgürlükler yelpazesini kurumsallaştırmıştır.... Bu özgürlükler hastalık, erken ölüm gibi fiziksel yaşamın kimi zorunluluklarından kurtulmakla başlar: Şiddete daha az maruz kalmayı... [ve] tüketimde seçim özgürlüğünü içerir.... Eş seçiminde, meslek seçiminde, din seçiminde, siyasal bağlılıkta, düşüncede, konuşmada ve ifadede özgürlük mevcuttur. Karşılaştırmalı ve evrimsel açıdan bakıldığında, yirminci yüzyılın ikinci yarısında mevcut olan toplumlar, geçtiğimiz yüzyılın liberal değerlerini kurumsallaştırmayı başarmıştır.[28]

Parsons, gerçekten de, ileri modern toplumların, Aydınlanmanın toplum ideali olan özgür ve eşit bireylerin gönüllü olarak yaratılması olgusunu önemli ölçüde başardığına inanır.

Kitle toplumu ve kültürü tartışması, özgül bir toplumsal ve tarihsel bağlam içine gömülüdür. Avrupalıların faşizm deneyimi, Frankfurt Okulu'nun yönelttiği eleştirilerin arka planını oluşturur; kitle toplumuna yönelik liberal savununun ve sanayi sonrası toplum düşüncesine dayalı ütopyacı ümitlerin ardında Amerika'nın İkinci Dünya Savaşı zaferi ve savaş sonrasındaki refahı yatar. 1960'larda devrimciliğin yükselişi, ideolojinin sonu tezinin hem eleştirel hem de olumlayıcı versiyonlarına meydan okumuştur. Toplumsal yeniden yapılanma gündemini izleyen kitlesel hareketlerin (kadın hareketi, eşcinsel hareketi, siyahların özgürleşme hareketi, barış ve ekoloji hareketleri gibi) yükselişi, hem gerçek muhalefetin tamamen yönetimsel ve tek boyutlu olan bir toplumda ortadan kalktığını iddia eden Frankfurt Okulu'nun görüşünü, hem de ufukta belirmeye başlayan, zorlamasız, kültürel mutabakata dayalı, sanayi sonrası topluma yönelik liberal varsayımı gözden düşürdü ve bu tarihsel an, ideoloji tar-

---

[28] Talcott Parsons, *The Evolution of Societies* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1977).

tışmasını yeniden formüle etmeyi mümkün kıldı.[29]

İdeolojik politikanın yenilenmesi sonrasında ideolojinin sonu temasını yeniden düşünme çabalarından biri de, Alvin Gouldner'in kaleminden çıkmıştır.[30] Gouldner, Frankfurt Okulu ile liberal mutabakat kuramcıları ortasında bir konum önerir ve ideolojilerin ileri kapitalist toplumlardaki pek çok insan açısından kimlik oluşturma ve siyasi seferberlik güçlerini yitirmiş olduğunu ileri sürer. Meşrulaştırma bugün, kitle tüketimine ve devletin yönetimsel olarak barışı, sivil düzeni ve refahı korumasına dayandırılmıştır. Kişisel kimlikler, kitle kültürü tarafından sağlanan ayrık anlam bloklarından inşa edilmektedir. Ancak, Gouldner, Aydınlanmacı değerlerin bilincinde olan bir eleştirel söylem kültürünün, günümüz fikrî kültüründe geliştiğini de öne sürer. Bu eleştirel kültür, esas cismini üniversite kurumunda bulmaktadır, ama çeşitli kamu örgütleri ve kitle iletişim araçları aracılığıyla kamuya da nüfuz eder. Bu eleştirel kültür içinde ideolojik politikalar sapasağlam ayakta durmaktadır. Çağdaş toplum, ideolojik mücadeleye odaklanmış siyasi hareketlilik üzerinden oluşmaya devam etmektedir.

Son yıllarda ideoloji üzerine tartışmalar, bir başka dönüşüm daha geçirmiştir. Aklın zorlamasız bir kültürel mutabakat yaratma gücü konusunda duyulan kuşkular, çoğunlukla geriye ümitsiz bir kötümserlik bırakarak çoğalmıştır. Bugün aklın, toplumsal uzlaşımlar ve iktidar ilişkileri içine çözülemez bir biçimde gömülü olduğu düşünülüyor. Aydınlanmanın dine karşı kuşkusu, çeşitli değişimler geçirdikten sonra başladığı yere dönmüş; aklı, siyaset yapmanın bir diğer aracı olmakla tehdit eder hale gelmiştir. Aklın, çıkarlar çatışması üzerinde yükselme gücüne duyulan umut zayıflarken, insanın özgürleşmesi tasarısını da içeren modernlik düşüncesinden kuşku duyulmaya başlanmıştır. Postyapısalcı söylemlerde, iktidar ilişkileri ve toplumsal çatışma üreten yapılar ve söylemler içinde insani meselelerin bir düzen alışının beklenen nihai bir amacı yoktur; postyapısalcılar açısından özgürleştirilecek ya da gerçekleştirilecek bir "insanlık" yoktur; yapılar, söylemler, temsiller ve benzerlerinin ürettiği varsayılan benlikler, kimlikler ve davranışlar lehine, insanlı-

---

[29] İdeoloji kavramını kuramlaştırma çabalarına yönelik yararlı bir inceleme için bkz John Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Berkeley: University of California Press, 1984).

[30] Alvin Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology* (New York: Seabury Press, 1976).

ğın sabit bir özü olduğu fikrinin yanlışlığını sergileme vardır. Toplum üzerine düşünen bazı gözlemciler, bu epistemolojik değişimin Batıda çok daha kapsamlı bir kültürel değişime işaret ettiğini ileri sürüyor. Modernizm kültürüne meydan okunuyor, ayrıca kimileri, bir postmodern kültürün uç vermeye başladığını söylüyor. Her halükârda, mevcut modern kültür tartışmalarının merkezinde hiç kuşkusuz bu konu yer alıyor.

AHLAKİ DÜZENİN ÇÖZÜLÜŞÜ YA DA YENİDEN YAPILANIŞI: MODERNİZM/POSTMODERNİZM TARTIŞMASI

Modernliğin anlamı üzerinde hiçbir zaman mutabakata varılmamış olmasına karşın, bu konuda egemen bir kültürel anlayışın var olduğunu söyleyebiliriz. Modernlik, şu gibi mefhumlara işaret eder: Evrimsel tarih kavramı (insanlığın geleceğini Batı gösterir); yüksek sanata, bilime, ahlak-hukuka ait kültürel alanların gelişmesine bağlı olan toplumsal ilerleme; üniter ya da tözsel bir birey kavramı; tahakkümün sona ermesini ve kendini gerçekleştirmeyi uman insanın özgürleşmesi. Aydınlanma karşıtları bu önkabullere karşı çıkmış olsa dahi, getirdikleri eleştiriler genelde modernlik öncesi bir bakış açısına dayanmaktadır. II. Dünya Savaşı sonrasına kadar modernliğin, ileriye dönük ya da postmodern bir eleştirisi yapılmamıştır. Postmodernizmin modernizm karşıtı eleştirilerden farkı, modernliğin var olduğunu kabul etmesi ve ona meydan okumak için daha az dikkat çeken bazı eğilimlerin üzerinde durmasıdır.

Postmodernizm tartışmaları, kesin biçimde konumlandırılabilir: İlk olarak 1960'ların sonlarında ortaya çıkmış, 1970'lerin sonunda ve 1980'lerde kültür tartışmasının odak noktası haline gelmiştir. Bu tartışma kısmen, modernizm ile postmodernizmi birbirinden ayıran estetik özellikleri en dar şekilde tanımlama çabası üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu yüzden, modernizmin usulen incelikli ve estetik değerlendirme açısından talepkâr olan evrenselci iddialarının karşısına postmodern sanat, yüksek sanat ile popüler sanat arasındaki hiyerarşik ayrımın yıkılmasıyla, estetik kodların eklektik karışımıyla, sanatın ve yaşamın birbirinden farklılaştığının kabulüyle, geçmişe ve yerel geleneklere duyulan özlemle ve modernizmin ahlaki ciddiyetinin yerine oyuncullüğu ve ironiyi koyarak çıkmıştır. Ancak pek çok yorumcu bu estetik değişimleri toplumsal yapımızdaki ve kültürümüzdeki daha geniş değişimler kümesinin bir parçası olarak tanımlıyor. Bu derlemede yer alan seçkiler ve okumakta olduğunuz bu özet değer-

lendirme, hassasiyetlerimizin, normlarınızın ve değerlerimizin, ayrıca epistemolojinin ve siyasetin bir betimlemesi olarak postmodernizme odaklanmaktadır.

Daniel Bell modernizm ile postmodernizm arasındaki ilişkiyi kültürel bir süreklilik çerçevesinde ele alıyor.[31] Modernizm, birleştirici teması bireyin kişisel tatmini ve iktidar arayışı olan bir kültüre işaret eder. Postmodernizm bu düşünceyi, bireyin eylemindeki yalınkat istenci ve içgüdüsel dürtüyü yücelterek genişletir.

Bell'in, günümüz modernliğini ele almada önerdiği eleştirel bakış açısı, kapitalizmin yazgısı ile kültürel temellerini birleştirir. On dokuzuncu yüzyılda kapitalizmi destekleyen kültür, bireyciliği yüceltiyor ama bir yandan da onu, nefsine hâkim olmayı ve toplumsal sorumluluk almayı salık veren bir ahlak anlayışına bağlıyordu. Günümüzde ise kapitalizm bunalımdadır. On dokuzuncu yüzyıla özgü romantik kültürün teşvik ettiği kural tanımaz ve anarşist bireycilik, yirminci yüzyılda estetik modernizmin zafer kazanmasıyla birlikte hâkim duruma gelmiştir. Bu modernist kültür, düşman bir kültürdür: Akılcı düzene, disipline ve kendini feda etmeye yönelik liberal-burjuva taleplere saldırır. Davranış dürtülerinin kaynaklarını, bitmek bilmeyen deneyim ve kendini gerçekleşme arayışını yüceltir. Bell modernist kültürün yaratıcı bir dönem geçirmiş olduğunu (1850-1930) kabul etse de, hâkim bir kültürel mantığa dönüştüğünde (1960'lar) modernizmin tüm yaratıcı enerjisini zaten tüketmiş olduğunu ileri sürer. Postmodernizm, geç dönem modernizmin kültürel mantığının en uzak menziline ulaşmış bir aşamasını temsil etmektedir. Benliğin kutlanmasının vardığı son mertebe, zihinsel dürtülerin, şehevî dolaysızlığın ve erotizmin övülmesidir. Bell'e göre, bu akımın düzene, sınırlara, kısıtlamalara duyduğu öfkenin sonu nihilizmdir.

> Bu yüzden postmodernizm yaşama ilişkin estetik gerekçelerin karşısına içgüdüsel olanı koymaktadır. Gerçek olan ve yaşamı olumlayan yalnızca itki ve hazdır; bunların dışında kalan her şey nevroz ve ölümdür.... Postmodernizm sınırları parçalayarak açar ve bilgi edinme yolunun ayrımlar oluşturmaktan ziyade eylemler ve *davranışlarla kendini dışa vurma* olduğunda ısrar eder. "Oluş" ve "ortam", "sokak" ve "sahne" sanat için değil, yaşam için uygun meydanlardır.[32]

Artık postmodernizm, popüler sanatlar ve kitle kültürü içine iyice

---

[31] Daniel Bell, *Cultural Contradictions of Capitalism.*

[32] *A.g.e.*, s. 51-52.

yerleşmiştir. Liberal-kapitalist düzenimizin psikolojik ve ahlaki temellerini aşındırması nedeniyle, postmodernizmin kültürel yükselişi, yalnızca orta sınıfın bunalımına değil, ayrıca genel anlamda modernliğin bunalımına işaret etmektedir.

Jurgen Habermas farklı bir seyir noktasından yola çıkarak, postmodernizmi sol cenahtan eleştirir.[33] Yeni muhafazakâr olan Bell'in, kapitalizmin istikrarını sarstıkları için hem geç dönem modernizme hem de postmodernizme karşı aldığı eleştirel tutumdan farklı olarak, Habermas postmodern eleştiri karşısında modernizmi savunmayı seçmiştir. Habermas, postmodernist eleştirinin, tıpkı yeni muhafazakârlık gibi, ilerlemeci Aydınlanma mirasının terk edilmesini savunduğunu söyler.

Habermas, modernliği, estetik ya da kültürel bir hareket olmaktan ziyade bir toplumsal yeniden yapılanma projesi olarak tanımlar. Kültürel bir bakış açısından modernlik, birleşik dünya görüşlerinin üç özerk bilgi alanına ayrışması anlamına geliyor Habermas'a göre: bilim, ahlaki-hukuki kuram ve estetik. Habermas'ın Aydınlanma'da içerildiğine inandığı "modernlik tasarısı" iki katlıdır: Birincisi, her bilgi türünü, hakikat, iyi ahlaklılık ve güzellik üzerine bir düşünce olarak alıp geliştirmektir. Bu söylemler, insan davranışlarını ve toplumsal kurumları yargılamaya yarayan eleştiri kıstasları olarak hizmet eder. İkincisi, bu üç kültürel alan ile gündelik yaşam arasında düzenli bir geçişlilik sağlamaktır. Böylelikle, bu uzmanlaşmış kültürel alanların geliştirmiş olduğu ussal yapılarla gündelik yaşam ilişkilendirilir, zenginleştirilir. O halde, modernlik tasarısı, insanlığın fikrî, ahlaki ve estetik gelişimini amaçlamaktadır.

Habermas, postmodernizmin, modernliğin özgürleştirici amaçlarından vazgeçmeyi temsil ettiğini söyler. Postmodernistler, kültürün bu alanlarının gündelik yaşamdan ayrılmasından ve bürokratik-idari türden araçsal denetimin gündelik yaşamı ele geçirmesinden kaynaklanan psikolojik ve toplumsal sarsıntılara tepki göstermekle hatalı bir şekilde modernliğe saldırmıştır. Habermas, postmodern eleştirinin yanlış hedefe saldırdığına inanır. Amacımız modernlik tasarısını reddetmek değil, bu tasarıyı tamamına erdirmek olmalıdır.

Bell ve Habermas postmodernizmin eleştirmenleridir. Bell, postmodernizmi, geç dönem modernizmin nihilist ruhunun devamı olduğu için eleştirir. Habermas postmodernizmi, modernliğin ütopyacı umutlarından vazgeçiş olarak betimler. Bu eleştiriler bir ölçüde,

---

[33] Jurgen Habermas, "Modernity versus Postmodernity"

Bell'in yeni muhafazakâr, Habermas'ın ise yeni Marksist bakış açılarını yansımaktadır. Ne de olsa postmodernizmi ortaya çıkaran yeni toplumsal hareketler kendilerini hem kapitalizme hem de Marksçı eleştiriye karşı iki cepheli bir mücadele içinde olma hali üzerinden tanımlıyor. Postmodernizmin en inatçı savunucuları, bu hareketlerle özdeşleşen post-Marksçı solcular olmuştur. Örneğin üç büyük postmodern toplum kuramcısı –Foucault, Baudrillard ve Lyotard– Marksizme yönelttikleri eleştirileri sayesinde kendi bakış açılarını kurmuş ve yeni hareketler onlarla özdeşleşmiştir.

Örneğin, Lyotard'ın *Postmodern Durum* adlı yapıtı, bu kökenin izlerini taşır.[34] Lyotard postmodernizmi büyük anlatılara ya da toptanlaştırıcı veya temelci kuramlara bir saldırı olarak tanımlar. Aydınlanmanın ilerlemeci söylenceleri, insanlığın özgürleşmesine dair Marksçı anlatı, bilim ve kültüre akılcı bir zemin sağlamaya yönelik felsefi çabalar, toplumsal anlamda otoritelerini ve meşrulaştırıcı güçlerini yitirmektedir. Postmodernizm, bu belirleyici üst kuramların yerine bilginin daha yerel, daha tikelci karakterini öne çıkarmayı önerir. Postmodern bilim, farklılıkların ayırdına varmaya ve yaşamın çoktürel biçimlerini çözümlemeye yönelmiştir; kuram inşa etme, bütünleştirme ve pekiştirme yerine daha çok kuramın ölçemediklerini öne çıkarır ve yeniliğin, deneyin peşine düşer. Postmodernizm, ayrıca, modernizmin temelciliğinden ve kuramcılığından epistemolojik bakımdan kopmasına koşut olarak, farklı yerel mücadelelerin altını çizen siyasi bir gündemi savunur. Lyotard, iktidarın kurumsal olarak devlette ya da tek bir sınıfta toplanmadığını, aksine, toplumsal olarak kurumlara, kitle iletişim araçlarına, çeşitli söylemlere ve disiplinlere dağıldığını iddia eder. Dolayısıyla, muhalif politika bugün sınıfa daha az dayanmakta, sınıfla daha az bütünleşmekte; çeşitli toplumsal kesişim noktalarında devam eden mücadelelere dağılmaktadır. Son olarak, özgürleşmiş insanlığın tarih sonrası çağına dair ütopyacı idealin yerini, farklılıklara değer veren ve arzularda, kimlikte ve kurumsal düzende akışkanlığa izin veren daha açık, merkezsiz bir toplum ideali almaktadır.

Postmodernizmi yeni toplumsal hareketlerle olumlu bir şekilde ilişkilendirme çabası, Andreas Huyssen'in "Postmoderni Haritalan-

---

[34] Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984). [Türkçe baskısı için bkz. *Postmodern Durum*, çeviren: Ahmet Çiğdem.]

dırmak" adlı makalesinde belirgin bir biçimde öne çıkar.[35] Gerçekten de Huyssen, postmodernizmi, 1960'larda başlayan ve günümüze dek devam eden toplumsal başkaldırı ve kültürel deney akımlarıyla sıkıca bağlantılandırır. Bell ya da Hilton Kramer gibi yeni muhafazakâr eleştirmenlerin aksine Huyssen, postmodernizmi, kültürel modernizmin zayıf düşmesi karşısında kültürel bir yenilenme hareketi olarak savunur. Öte yandan, Frederic Jameson ya da Habermas gibi solcu eleştirmenleri karşısına alarak, postmodernizmin devrimci amacının, hiyerarşiye, soyut evrenselciliğe, sosyo-kültürel standartlaştırmaya, estetik işlevselciliğe yönelttiği eleştiride göründüğünü öne sürer.[36]

Postmodernizmin temelinde, seçkin, aşırı inceltilmiş, kurumsal açıdan hâkim bir estetiğe dönüşmüş durağan yüksek modernist kültüre karşı bir isyan yatar. Postmodernizm, üst kültürü ve popüler kültürü birbirine karıştırma, kodları ve türleri iç içe geçirme ve estetik standartları ve üretimleri merkezsizleştirme girişimleriyle bir kültürel uyanış hareketini temsil eder. Toplumsal temelinde, toplumun çeperlerine itilmiş kesimlerin (örneğin, kadınlar, siyahlar, İspanyolca konuşanlar, Asyalılar, eşcinseller) topluma dahil olma ve erk sahibi olma istekleri yatar. Bu kesimler yalnızca siyasi iktidarı değil, ayrıca kendi tikel toplumsal gelenekleri ve kültürel üretimleri için meşruiyet de aramaktadır. Kendilerine özgü yerel dillerden ve geleneklerden yola çıkarak, beyaz, üst-orta sınıf, ekseriyetle heteroseksüel erkek seçkin zümrenin dayattığı yüksek modernist kültürün dar standartlarına karşı bir savaş başlatmışlardır. Sanatların toplumun tamamına dağılması ve kültürel çeşitliliğin savunulması, solun siyaseten merkezsizleşmesiyle çakışmaktadır. Postmodern siyaset, sınıfa dayalı, devletçi bir siyaset yerine, sayısız yerel, kurumsal ve kültürel mücadelelerle uğraşan farklı hareketler ya da kesimler içinde toplanan bir siyaset getirmektedir.

Elbette ki çağdaş kültürel tartışmalar bu üç tartışma alanından ibaret değildir. Örneğin cinsellik, toplumsal cinsiyet ya da ırk meselelerine ve bunların kişisel kimlikle ya da ahlaki ve sivil düzenle nasıl bağdaştırılacağına dair önemli tartışmalar sürmektedir. Bugün kültür, kuramsal ve siyasi açıdan bir mücadele alanına dönüşmüştür. Son yirmi yılın en önemli fikrî hareketleri –yorumbilim, simgesel

---

[35] Andreas Huyssen, "Mapping the Postmodern", *After the Great Divide* içinde, (Bloomington: Indana University Press, 1986).

[36] Bkz Frederic Jameson, "Postmodernism of Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review* 146 (Temmuz-Ağustos 1984), s. 53-92.

antropoloji, göstergebilim, yapısalcılık ve post-yapısalcılık, eleştirel kuram ve feminizm– kültürün çözümlenmesini beşerî ve edebi disiplinlerin merkezine yerleştirmiştir. En azından Batının sanayileşmiş ülkelerinde, günümüzün en önemli siyasi ve ahlaki mücadeleleri, kişisel kimlik, topluluk inşa etme, toplumda meşruiyet ve içerilme, ahlaki düzen ve gündelik ahlakla ilgili kültürel meseleler üzerine odaklanıyor. Okumakta olduğunuz bu derlemenin amacı, fikrî ve ahlaki–pratik tartışmaların, kültür ile toplum arasındaki ilişkinin merkezine oturtulma sürecine katkıda bulunmaktır.

DİNİN YERİ:
MODERNLİK SEKÜLER BİR DÜZEN Mİ YOKSA KUTSAL BİR DÜZEN Mİ?

- Peter Berger, *Sekülerleşmenin Toplumsal Kaynakları*
- Wolfgang Schluchter, *Dinin Geleceği*
- Robert Bellah, *Amerika'da Sivil Din*

20 SEKÜLERLEŞMENİN TOPLUMSAL KAYNAKLARI

Peter Berger

Sekülerleşmenin çıkış "yeri" ekonomi alanında, özellikle de ekonominin kapitalist ve sınaî süreçler tarafından oluşturulmuş sektörlerindeydi. Dolayısıyla, modern toplumun farklı katmanları, sekülerleşmeden, bu süreçlere olan yakınlıklarına veya uzaklıklarına göre farklı düzeylerde etkilendi. Son derece sekülerleşmiş katmanlar bu süreçlerin hemen yakınında ortaya çıktı. Başka bir deyişle, modern sanayi toplumu, din karşısında bir tür "kurtarılmış toprak" olarak görülebilecek merkezî "yerleşimli" bir kesim üretti. Sekülerleşme bu kesimden "dışarıya," toplumun diğer alanlarına doğru hareket etti. Bunun ilginç sonuçlarından biri, dinin, kurumsal düzenin en kamusal ve en özel alanları arasında, özellikle de aile ve devlet kurumları arasında "kutuplaşma"sı olmuştur. Geniş kapsamlı sekülerleşmenin görüldüğü iş hayatında ve iş hayatını çevreleyen ilişkilerin yaşandığı gündelik hayat noktasında bile, devlet ve aile kurumlarına bağlı dinî simgelerle karşılaşmak hâlâ mümkündür. Örneğin herkesin "dinin fabrika kapısından giremeyeceğini" sorgulamadan kabul ettiği bir noktada, ne savaşın ne de evliliğin geleneksel dinî simgelere başvurmaksızın başlamadığı da aynı şekilde sorgulanmadan kabul edilir.

Bunu alışıldık sosyolojik dille ifade etmenin bir yolu, bir yanda ekonominin ve diğer yanda devlet ile ailenin sekülerleşme süreçleri arasında bir "kültürel gecikme"nin belirdiğini söylemektir. Devlet açısından bakarsak, çeşitli ülkelerde, hem de bu ülkelerin modern sanayi toplumları olma yolunda çoktan hızla ilerlediği bir dönemde, siyasi düzenin geleneksel dinî meşruiyet kaynaklarının varlığını sürdürüyor olması anlamına gelmiştir. Bu yolculuğa ilk çıkan ülke olan

---

Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*'den derlenmiştir. Doubleday & Company Inc.'in izniyle yeniden basılmıştır. Peter Berger, *The Social Reality of Religion* başlıklı kitaptan derlenmiştir.

İngiltere'de durum aynen böyle yaşanmıştır. Öte yandan, sekülerleştirici siyasal güçler, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da ve bugün birçok az gelişmiş ülkede görüldüğü gibi, kapitalist sınaî kalkınma açısından geride kalmış ülkelerde de etkili olmuştur. Bu yüzden, toplumsal-ekonomik modernleşmeyle siyasi sekülerleşme arasındaki ilişki, basit bir ilişki değildir. Buna rağmen, siyasi düzenin sekürleşmesi yönünde bir eğilimin mevcut olduğunu ve bunun doğal olarak modern sanayicilikle kol kola ilerlediğini öne süreceğiz. Özellikle de devlet ile dinin kurumsal bakımdan ayrışması yönünde bir eğilim olduğu göze çarpmaktadır. Bunun, Amerika'daki gibi kökensel olarak ideolojik kilise karşıtlığından bağımsız pratik bir mesele olması ya da Fransa'daki gibi kilise karşıtı, hatta din karşıtı bir *laikçilik* biçiminde belirmesi, farklı ulusların toplumlarında yürürlükte olan özel tarihî etkenlere bağlıdır. Bütün bu durumlarda küresel eğilim, siyasal eylemin dinsel gerekçelerin veya dinsel kurumların etkisinden kurtulduğu bir devlete işaret etmektedir. Bu, aynı siyasi sekülerleşmenin, dinî-siyasi birliğin geleneksel simgeleriyle donatıldığı İngiltere veya İsveç gibi "geçmişin derinliklerinden gelen" vakalar için de geçerlidir. Gerçekten de, bu vakalarda geleneksel simgelerin miadını doldurmuş olması ancak, bu simgelere rağmen sekülerleşmenin gerçekleşmiş olduğunun altını çizmeye yarar.

Bunun en önemli sonuçlarından biri, devletin artık geçmişin hâkim dinsel kurumu adına yaptırımcı bir araç olarak hizmet etmemesidir. Aslında bu, devlet ile kilisenin birbirinden ayrılmasına ilişkin siyasi doktrinin gerek Amerikan gerekse de Fransız versiyonunda görülen (aralarındaki diğer farklar ne olursa olsun) belli başlı ilkelerinden biridir ve çeşitli dinsel hoşgörü ve özgürlük doktrinlerinde de aynı derecede güçlü bir şekilde belirir; bu doktrinlerin devlet ile kilise ayrışması üzerinden meşruiyet kazanmadığı İngiltere, Almanya gibi ülkeler ya da İskandinav ülkelerinde bile. Artık devlet, rekabet eden dinsel gruplar karşısında, "bırakınız yapsınlar" kapitalizmindeki rolünü çarpıcı şekilde hatırlatan bir görev üstlenir; yani bağımsız ve baskı altına alınmamış rakipler arasında düzeni sağlamaktan sorumlu tarafsız bir koruyuculuk rolü. Az sonra göreceğimiz gibi, ekonomik ve dinî "serbest girişim" arasındaki bu benzeşme hiç de tesadüf değildir.

Elbette farklı ulusların toplumlarında devletin dine karşı takındığı tavırda farklılıklar söz konusudur. Ancak baskıya son verilmesinin getirdiği temel benzerlik dikkate alınırsa, bu farklılıkların belirleyici olmadığı anlaşılır. Nitekim devletin dine en fazla hoşgörü gösterdiği

ve her bir dinî grubun, kendilerine tanınan vergi muafiyet yasaları sayesinde mali zenginlikten eşit oranda yararlanabildiği Amerika'daki durumla, kendi ideolojik gerekçeleri nedeniyle devletin dine hem kuramda hem de uygulamada düşman olduğu komünist Avrupa'daki durum arasında bariz farklılıklar vardır. Buna karşılık, her iki durum da, geleneksel "Hıristiyan toplumlarla" karşılaştırıldıklarında, kiliselerin, kendilerine duyulan sadakati kuvvetlendirmek amacıyla artık siyaset silahına sarılamıyor olması bakımından benzeşir. Her iki durumda da, kiliseler, hitap ettikleri kesimin gönüllü katılımını sağlamada "kendi başlarına kalmışlardır"; her ne kadar Amerika'da devlet kiliselerin destek toplama girişimlerini, komünist devletin onları engellemeye çalıştığı oranda kolaylaştırmaktaysa da. Aynı derecede ilginç bir başka nokta da, dinin geleneksel olarak zorla yardım toplama biçimini modernleşme koşulları altında devletin taklit etme teşebbüslerinin başarısızlığıdır. Günümüzde İspanya ve İsrail'de bu tür teşebbüslerin ilginç örneklerine rastlanır; her iki örnekte de söz konusu girişimlerin başarısızlığa uğrama sürecinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu girişimlerin bu ülkelerde başarılı olmasının tek yolunun, modernleşme sürecinin tersine çevrilmesi suretiyle sanayi öncesi toplumlar şeklinde baştan yapılandırılmaları olduğu ileri sürülebilir; ama bu da tarih alanında, gerçekleştirilmesi imkânsıza yakın bir amaçtır.

Bunun ardındaki dinamikler hiç de esrarengiz değildir. Kökleri, modernleşmenin (yani öncelikle kapitalist, ardından da sınai bir sosyoekonomik düzenin kurulmasının), toplumun genelinde ve özellikle de siyasi kurumlarda tetiklediği ussallaşma süreçlerindedir. Toplumun sekülerleşmiş kesimlerinin daha önce belirtmiş olduğumuz "kurtarılmış bölgesi" kapitalist-sanayi ekonomisinin içine ve çevresine öylesine merkezî şekilde "yerleşmiştir" ki, dinî-siyasi gelenekçilik adına girişilecek her "yeniden fetih" teşebbüsü bu ekonominin işleyişini tehlikeye atar. Modern bir sanayi toplumu, eğitimleri ve süregiden toplumsal örgütlenişleri, sadece alt yapı düzeyinde değil bilinç düzeyinde de ileri derecede ussallaşmayı öngören, çok sayıda bilimsel ve teknik personelin varlığını gerektirir. Gelenekçi *reconquista* (yeniden fethetme) doğrultusunda herhangi bir girişim, bu nedenle modern toplumun akılcı temellerini yıkma tehdidi taşır. Ayrıca, kapitalist-sınaî ussallaşmanın sekülerleştirici gücü yalnızca kendisini yeniden üreten değil, aynı zamanda kendisini fazla önemseyen, önemini abartan bir güçtür. Kapitalist-sınai blok genişledikçe, mantığının hüküm sürdüğü toplumsal katmanlar da genişler ve bunlar üzerinde gele-

neksel denetim mekanizmalarını kurmak giderek zorlaşır. Bu blokun yayılışı uluslararası bir nitelik taşıdığından (bugün neredeyse tüm dünya çapında), herhangi bir ulusun toplumunu bu yayılmanın ussallaştırıcı etkilerinden onu ekonomik geriliğe mahkûm etmeksizin tecrit etmek giderek zorlaşmaktadır. Modern kitle iletişim araçlarının ve toplu taşımacılığın (ikisi de turizm olgusunda pek iyi yoğunlaşmıştır) günümüzde İspanya üzerindeki etkisi buna örnek gösterilebilir. Modern devlet giderek artan biçimde sanayi üretiminin devasa ekonomik aygıtının siyasi ve hukuki gereklilikleriyle uğraştığından, kendi yapısını ve ideolojisini de bu amaca uyarlamak zorundadır. Yapı açısından bu, her şeyden önce son derece akılcı bürokrasilerin kurulması anlamına gelmektedir; ideoloji açısındansa, söz konusu bürokrasilere uygun meşruiyetlerin idamesi gerekliliğini ifade eder. Böylece, kaçınılmaz olarak, ekonomik ve siyasi alanlar arasında hem yapısal hem de "ruhsal" bir yakınlık gelişir. Sekülerleşme bundan sonra amansız bir "yayılma" süreciyle ekonomik alandan siyasi alana geçer. Devletin, dinî açıdan meşrulaştırılmasına yönelik çabalar ya toptan tasfiye edilir ya da toplumsal gerçeklikten yoksun laf ebelikleri olarak kalır. Ayrıca şunu da ekleyebiliriz: İleri sanayileşme aşamasında, siyasi düzenin ussallaşma sürecinin, kapitalist ya da sosyalist veya demokratik ya da otoriter vesayet altında gerçekleşmesinin bu açıdan önemli bir sonucu olmamaktadır. Sekülerleşme için belirleyici olan değişken, ne belli mülkiyet ilişkilerinin kurumsallaşması, ne de farklı anayasal sistemlerin özellikleridir; daha ziyade, her modern sanayi toplumunun ön koşulu olan ussallaşma sürecidir.

Dinin modern siyasi kurumlar içindeki varlığı genelde ideolojik bir retorik meselesiyken, aynı şeyi karşı "kutup" için söylemek mümkün değildir. Kendisiyle yakından ilintili olan aile ve toplumsal ilişkiler alanında din, hatırı sayılır bir "gerçeklik" potansiyeli taşımaya, yani bu gündelik toplumsal etkinlik alanındaki insan eylemlerinin saiklerinde ve insanların kendilerini yorumlama tarzlarında geçerli olmaya devam etmektedir. Din ve aile arasındaki simgesel bağlantının kökeni kuşkusuz gerçekten de son derece eski olup geçmişin derinliklerinden gelen akrabalık kurumlarına dayanır. O halde bu bağın devamlılığına, bazı durumlarda basitçe, kurumların "bekası" gözüyle bakılabilir. Daha ilginciyse, aileye din üzerinden meşruluk kazandırma pratiğinin, örneğin günümüz Amerikan orta sınıfları gibi toplumun en sekülerleşmiş katmanlarda bile yeniden ortaya çıkmasıdır. Bu örneklerde din kendisini, kendine özgü modern biçiminde, yani müşterilerinin baskı altında kalmadan gönüllü olarak benimse-

diği meşrulaştırıcı bir blok olarak gösterir. Bu haliyle gündelik toplumsal yaşamın özel alanı içinde kaldığından, bu alanın modern toplumdaki en kendine özgü niteliklerini taşır. Başlıca özelliklerden biri "bireyselleşme"dir. Bu, şahsa özel hale gelmiş olan dinin; bireyin ya da çekirdek ailenin "seçimi" ya da "tercihi" meselesi olduğu, aslında ortak veya bağlayıcı bir nitelik taşımadığı anlamına gelir. Böylesi kişisel bir dinsellik, onu benimseyen bireyler açısından ne kadar "gerçek" olursa olsun, artık dinin klasik rolünün, yani tüm toplumsal yaşamın herkesi bağlayıcı nihai bir anlam kazanmasını sağlayan ortak bir dünya kurma işlevinin yerini dolduramaz. Bu dinsellik daha ziyade, toplumsal yaşamın, modern toplumun sekülerleşmiş kesimlerinden fiilen kopabilecek özel adacıklarıyla sınırlıdır. Kişisel dinsellikle ilgili değerler, genelde, özel alan dışındaki diğer kurumsal bağlamları ilgilendirmez. Örneğin, bir iş adamı ya da siyasetçi, bir yandan kamusal alandaki faaliyetlerini dinî değerlere herhangi bir göndermede bulunmaksızın sürdürürken, diğer yandan aile yaşamının dinen meşru kılınmış normlarına inançlı bir şekilde bağlı kalabilir. Dinin bu şekilde kişisel alan içinde ayrı tutulmasının, modern ekonomik ve siyasi kurumların son derece ussallaştırılmış düzeninin ayakta durabilmesi için oldukça "işlevsel" olduğunu görmek zor değildir. Dinî geleneğin bu şekilde kişiselllleştirilmesinin, bu geleneğe somutluk kazandıran kurumların kuramcıları için sorun teşkil ediyor oluşu, bu noktada bizi ilgilendirmiyor.

Daha önce sözünü ettiğimiz "kutuplaşmanın" genel etkisi çok ilginçtir. Din kendisini kamu alanında söylem ve özel alanda ise erdem olarak gösterir. Diğer bir deyişle, din ne kadar paylaşılırsa "gerçeklikten"ten o ölçüde yoksundur ve ne kadar "gerçek"se paylaşılırlıktan o denli yoksundur. Bu durum, dinin, bir toplumun mensupları için ortak bir anlam dünyası yaratacak birleşik bir tanımlar dizisi oluşturmak olan geleneksel görevinden ciddi biçimde kopuşunu ifade eder. Böylece, dinin dünya kurma gücü, bazı durumlarda makullük yapısı çekirdek aileden geniş olamayan alt dünyalar, bölünmüş anlam evrenleri inşa etmekle sınırlandırılmış olur. Modern aile çok kırılgan bir kurum olarak (kişisel alandaki diğer tüm oluşumlarla paylaştığı bir özellik) isim yaptığından, bu, böylesi bir makullük yapısına dayanan dinin haliyle kırılgan olduğu anlamına gelir. Basitçe söylersek, bir "dini tercih" kolayca benimsendiği gibi kolayca terk de edilir. Bu kırılganlık, daha geniş tabanlı makullük yapıları aranarak hafifletilebilir (aslında aranması mecburidir). Genelde bunlar kiliseler ya da diğer geniş tabanlı dinî gruplaşmalardır. Ancak, toplumsal

karakterlerinin öncelikli olarak kişisel alanda "konuşlanmış" gönüllü birlikler şeklinde beliren doğası gereği, bu tür kiliseler gerekli inandırıcılık yapılarının gücünü ve ömrünü yalnızca belli bir yere kadar artırabilir.

Sekülerleşmenin yol açtığı dinî "kutuplaşma" ve eşzamanlı olarak beliren toplumsal paylaşılmışlık kaybı ve/veya "gerçeklik" kaybı, sekülerleşmenin aslında çoğulcu bir duruma yol açtığı şeklinde de ifade edilebilir. "Çoğulculuk" terimi genellikle sadece farklı dinî grupların devlet tarafından hoşgörüldüğü ve birbirleriyle serbest rekabete girebildiği (prototipini Amerikan örneğinin oluşturduğu) durumlara uygulanagelmiştir. Terminolojik tartışmaların getireceği fazla bir şey olmadığı gibi, terimin bu kısıtlı kullanımı bir soruna yol açmamaktadır. Bununla beraber, eğer çoğulculuğun bu kısıtlı türünü bile üreten temel toplumsal güçlere bakılırsa, sekülerleşme ve çoğulculuk arasındaki derin bağlantı ortaya çıkacaktır. O halde, daha önce gördüğümüz gibi, sekülerleşmenin, dinî gelenekler üzerinde var olan tekelleşmenin kırılmasını getirdiği ve böylece aslında çoğulcu bir duruma yol açtığı söylenebilir....

Tüm çoğulcu durumların kilit özelliği, tarihsel arka planlarının ayrıntıları ne olursa olsun, eski dinî tekellerin, cemaatlerin sadakatlerini artık çantada keklik görememesidir. Bir dine bağlılık gönüllük temeline dayanır ve dolayısıyla, tanımı gereği, kesin değildir. Sonuç olarak, daha önceden tahakkümle dayatılabilen dinî geleneğin artık pazarlanması gerekmektedir. Onu artık "satın almak" zorunda olmayan bir tüketici kitlesine "satılmak" zorundadır. Çoğulcu durum, her şeyden evvel, bir pazar durumudur. Burada dinî kurumlar pazarlamacı, dinî gelenekler de tüketiciye sunulacak mal olur. Her ne olursa olsun, dinî faaliyetin önemli bir kısmı bu durumda pazar ekonomisi mantığıyla yürütülür hale gelir.

Bu durumun, çeşitli dinî grupların toplumsal yapıları üzerinde uzun vadeli sonuçları olacağını görmek zor değildir. Burada olup biten, dinî grupların tekel olmaktan çıkıp rakip pazarlama acentelerine dönüşmesinden ibarettir. Daha önceleri dinî gruplar, bir nüfus üzerindeki yegâne denetim gücünün sahibi olan bir kurum şeklinde örgütlenirdi. Artık dinî gruplar, bir tüketici topluluğunu kazanmak için diğer gruplarla rekabet edecek şekilde örgütlenmek zorundadır. "Sonuçlar" meselesi birdenbire önemli olmuştur. Tekelcilik durumunda toplumsal-dinî yapılar "sonuç" üretme konusunda baskı altında değildir; durumun kendisi "sonuçları" zaten önceden tanımlar. Örneğin ortaçağ Fransası tanımı gereği Katolikti. Oysa günümüz

Fransa ancak bunun tam tersini gösteren kanıtlara rağmen böyle tanımlanabilir. Gerçekten de bu ülke, bir *pays de mission* [misyon ülkesi] olmuştur. Bundan dolayı, Katolik Kilisesi, tam da misyonerlik "sonuçlarının" elde edilebilmesi için kendi toplumsal yapısını sorgulamak zorundadır. Bu sorgulamayla yüzleşme, Fransız Katolikliğinin son yıllarda yaşadığı karışıklığı büyük ölçüde açıklamaktadır.

Bir rekabet ortamında istenen "sonuçlara" varma yönündeki baskı, dinsel-toplumsal yapıların ussallaşmasını gerektirir. Bunlar din bilimciler tarafından nasıl meşrulaştırılırsa meşrulaştırılsın, birbirinden farklı dinî grupların dünyevî refahını sağlamakla sorumlu kişiler, grupların "misyonlarının" akılcı bir biçimde hayata geçirilmesine uygun yapıları sağlamalıdır. Modern toplumun diğer kurumsal alanlarında olduğu gibi, bu tür yapısal bir ussallaşma, öncelikle bürokrasi olgusunda tezahür eder.

Bürokratik yapıların dinî kurumlar aracılığıyla yayılması, bu kurumların, farklı teolojik geleneklerine rağmen sosyolojik olarak giderek birbirine benzemesine yol açar. "Rejim" meselelerine özgü geleneksel terminoloji genellikle bu gerçeğin kavranmasını bulanıklaştırır. Böylece belli bir A konumu iki farklı dinî grupta aynı bürokratik işlevi görebilir, ama bir grupta B teoloji formülüne göre, diğerinde de C formülüne göre meşrulaştırılmış olabilir ve aslında bu iki teoloji formülü, söz konusu konumun işlevselliğini etkilemeksizin birbirinin doğrudan zıddı olabilir. Örneğin, yatırım fonlarının denetimi bir grupta piskoposun sorumluluğundayken, bir diğerinde ruhban sınıfından olmayanlardan kurulu bir komitenin başkanı tarafından yürütülebilir, ama yine de, bu konumun gerektirdiği bürokratik etkinliklerin, piskoposluğun ya da laik idarenin geleneksel meşrulaştırma kurallarıyla ilişkisi yok denecek kadar az olabilir. Elbette ki bu süreç içinde bürokrasinin farklı modelleri ya da *Leitbilder*'i [görev listesi] rol oynar. Nitekim devlet-kilise durumlarında uzun süreli deneyimi olan Avrupa Protestan kiliseleri, bürokrasinin siyasi modellerine meylederken, Amerikan Protestanlığı ekonomik ortaklıkların bürokratik yapılarına öykünme eğilimindedir. Öte yandan, Katolik Kilisesi'nin merkezi yönetimininse, şu ana kadar modernleştirici değişmelere ciddi direnç göstermiş kendi bürokratik geleneği vardır. Ama bütün bu örneklerde akılcılığın talepleri çok benzeşir ve bunlar kendi toplumsal-dinsel yapıları üzerinde aynı derecede güçlü baskı uygular.

Dinin bugünkü durumunun temel niteliği, dinî kurumların kademeli olarak bürokratikleşiyor oluşudur. Bu kurumların hem iç hem de dış toplumsal ilişkileri bu süreç tarafından belirlenir. İçte, dinî

kurumlar sadece bürokratik şekilde yönetilmekle kalmaz, gündelik işleyişleri de bürokrasiye özgü tipik sorunların ve bürokrasi "mantığının" boyunduruğundadır. Dıştaysa, dinî kurumlar, birbirleriyle olduğu gibi, diğer toplumsal kurumlarla da bürokratik etkileşimin tipik biçimleri aracılığıyla ilişki kurar. Tüketici kitleyle "halkla ilişkiler"de, hükümetle "lobi" faaliyetlerinde, hem hükümetin hem de özel kesimin birimleriyle çalışarak "kaynak yaratılması"nda, seküler ekonomiyle kurulan çok yönlü ilişkilerde (özellikle yatırımlar aracılığıyla); "misyonlarının" tüm bu faaliyetlerinde dinî kurumlar, "sonuca" ulaşmak için, diğer bürokratik yapıların aynı türden sorunları çözmede kullandığı yöntemlere çok benzer yöntemler arayışına girmek zorundadır. Daha da önemlisi, aynı bürokratik "mantık" muhtelif dinî kurumlar arasındaki temaslarda da geçerlidir.

Bürokrasilere birtakım özel çalışan tipleri gerekir. Bu personel sadece işlevleri ve aranan nitelikleri açısından değil, psikolojik özellikleri açısından da özeldir. Bürokratik kurumlar, işleri için gerekli personel tiplerini hem seçer hem de biçimlendirir. Bu, muhtelif dinsel kurumlarda, geleneksel modelleri ne olursa olsun, benzer lider tiplerinin ortaya çıkması anlamına gelir. Bürokrasinin gereklilikleri, dinî önderliğin geleneksel olarak ayrıldığı farklı türleri geçersiz kılar, yani "peygamber"in karşısında "rahip", "âlim"in karşısında "aziz" vesaire gibi. Dolayısıyla, herhangi bir bürokratik mevkide çalışan bir memurun, Protestan geleneğinin "peygamberci" papazlığından mı, yoksa Katolik geleneğinin "rahipçi" papazlığından mı geldiğinin bir önemi yoktur; her iki durumda da bu kişi kendisini öncelikle bürokrat rolünün gerekliliklerine göre uyarlamak zorundadır. Geleneksel formüller, mümkün olan durumlarda, yeni sosyo-psikolojik tiplerin meşrulaştırılmasında kullanılmak üzere muhafaza edilir; bunun mümkün olmadığı durumlardaysa, böylesi bir meşrulaştırmayı sağlamak için uyarlanmaları gerekecektir. Örneğin, [her ne kadar] ilahiyat akademisyenliği geleneksel olarak Protestan papazlığı rolünün bel kemiğini oluşturmuşsa da, papazlığın hem "toptan" (bürokratik yönetim), hem de "perakende" (yerel pazarlama) faaliyetlerinde üstlendiği rollerde giderek geçersiz hale gelmiştir; Protestanlığın eğitim kurumları buna uygun şekilde, meşrulaştırıcı mantıklarındaki eşzamanlı değişikliklerle birlikte değiştirilmiştir. Bürokratikleşmiş dinî kurumların liderlik yapılarında ortaya çıkan sosyo-psikolojik tip, doğal olarak, diğer kurumsal bağlamlardaki bürokratik kişilikle benzerlikler gösterir; eylemci, pragmatik, yönetimle ilgisiz konularda tefekküre dalmayan, kişiler arası ilişkilerde becerikli, "dinamik" ve aynı zamanda da

muhafazakâr, vb. Farklı dinî kurumlarda bu tipe uyan bireyler aynı dili konuşur ve doğal olarak birbirlerini ve birbirlerinin sorunlarını anlarlar....

Çoğulcu durumun etkileri dinin toplumsal-yapısal özellikleriyle sınırlı değildir. Bu etkiler dinî bağlamları, yani dinî pazarlama birimlerinin ürününü de kapsar. Yapısal değişiklikler üzerine biraz önce betimlediğimiz tartışmalar açısından bakıldığında, bunun neden böyle olduğunu anlamak zor değildir. Dinî kurumlar toplum içinde bir tekel oluşturduğu sürece, içerikleri, ilahiyat bilgisinin dinî liderlik açısından makul ve/veya uygun bulduğu herhangi bir ilkeye göre belirlenebiliyordu. Ancak bu tabii ki liderliğin ve onun ilahiyat nitelikli kararlarının, toplumun geniş tabanından kaynaklanan güçlerden, örneğin bu taban içinde yer alan iktidar odaklarının etkisinden muaf olduğu anlamına gelmez. Din her zaman, en yüzeysel kuramsal kurgularına bile sızan son derece dünyevi etkilere açık olmuştur. Buna karşılık, çoğulcu durum, dinî esasları değiştirmede kralların arzuları ya da sınıfların kazanılmış hakları gibi eski biçimlerden muhtemelen çok daha geçerli, yeni bir dünyevi etki biçimini devreye sokar: Tüketici tercihi dinamiği.

Tekrar etmek gerekirse, çoğulcu durumun en önemli sosyolojik ve sosyo-psikolojik özelliği, dinin artık dayatılmıyor ama pazarlanıyor oluşudur. Bir metayı, baskı altında olmayan bir tüketici kitlesine, onların söz konusu metadan beklentilerini dikkate almadan pazarlamak, *a priori* olarak neredeyse olanaksızdır. Dinî kurumlar, nüfusun belirli kesimlerinin dinî tercih konusunda fazlasıyla köklü bir özgürlükten faydalanmasını engellemek için elbette hâlâ geleneksel bağlara bel bağlayabilir; pazar koşulları açısından bakıldığında, "eski müşterilerin" belli bazı kesimleri arasında hâlâ güçlü bir "ürün sadakati" vardır. Ayrıca, dinî kurumlar, aynı kesimler içinde görülen hoşnutsuzluğu da kendi tanıtım etkinlikleriyle belli bir ölçüde sınırlandırabilir. Yine de, kamu karşısında teşvik edici bir tutum takınma gerekliliği, pazarlanan ürün üzerinde tüketici denetiminin devreye girmesi anlamına gelir.

Bu, ayrıca, söz konusu duruma, doğası itibariyle dinî gelenekselciliğe taban tabana zıt dinamik bir öğenin, yani değişme değilse de değişebilirlik ilkesinin, devreye girişini ifade eder. Başka bir deyişle, çoğulcu durumda dinî gelenekleri değişmez hakikat olarak muhafaza etmek giderek zorlaşır. Onun yerine, dinî alana tüketici tercihinin dinamiği yerleşir. Dinî içerik "moda"ya tabi olur. Bu, illa hızlı bir değişme yaşanacağı ya da değişmezlik ilkesinden teolojik anlamda feragat

edileceği anlamına gelmez; ancak değişme ihtimali kesin olarak yerleşmiştir. Er ya da geç böyle bir ihtimalin gerçekleşme ve nihayetinde teolojik kuramsallaştırma düzeyinde meşrulaşma olasılığı yüksektir. Bu, bazı dinî gruplar için diğerlerine göre açıkça daha kolaydır (mesela Protestanlar için Katoliklerden daha kolaydır), ama hiçbir grup bu etkiden tamamen kaçamaz.

Tüketici tercihi dinamiği, kendi başına tözsel içerikleri belirlemez; yalnızca, ilkesel olarak bu içeriklerin değişmeye açık olduğunu ileri sürer, ama değişmenin yönünü belirlemez. Bununla birlikte, mevcut durumda bu değişmenin niteliği üzerinde asli etkide bulunan başka unsurlar vardır. Söz konusu tüketici dünyası sekülerleştikçe, tercihleri de bunu yansıtacaktır. Yani, sekülerleşmiş bilinçle uyum içinde olabilecek dinî ürünleri, uyum içinde olamayanlara tercih edeceklerdir. Bu elbette farklı dinî kurumlara müşteri olarak hizmet eden katmanlara göre farklılık gösterecektir. Örneğin Amerika'da üst-orta sınıf banliyö sakinlerinin tüketici talebi, bu açıdan bakıldığında, kırsal güneydeki tüketici talebinden farklıdır. Farklı katmanların sekülerleşme derecelerindeki çeşitlilik dikkate alındığında, bu katmanların din tüketicileri olarak sekülerleştirici etkileri de değişecektir. Ancak sekülerleşme küresel bir gidişat olduğu ölçüde, dinî içerikleri de sekülerleşme yönünde değiştiren küresel bir eğilim vardır. Bu, kimi uç örneklerde (liberal Protestanlık ve Yahudilikte olduğu gibi) tüm veya neredeyse tüm "doğaüstü" öğelerin dinî gelenekten bilinçli şekilde çıkarılmasına ve bir zamanlar geleneğe somutluk kazandırmış kurumun varlığını sürdürüyor oluşunun tümüyle seküler bir terminoloji kullanılarak meşrulaştırılmasına yol açabilir. Diğer örneklerdeyse bu sadece, sekülerleşmiş bilince uygun değerlerle yaftalanan kurum "satışa sunulurken," "doğaüstü" öğelerin önemsizleştirilmesi ya da arka plana itilmesi anlamına gelebilir. Örneğin, Katolik Kilisesi, dayandığı esasların içeriğini "efsanelerden arındırma" konusunda açıkça Protestan rakipleri kadar hazır değildir; ancak hem geleneksel Katoliklik hem de "ilerici" Protestanlık, ulusun ahlaki damarını güçlendirdikleri ya da çeşitli psikolojik yararlar ("iç huzur" ve benzeri) sağladıkları şeklinde tanıtılabilir.

Bir diğer tözsel etki de dinin günümüz toplumu içindeki kurumsal "yeri"nden kaynaklanır. Dinin toplumsal geçerliliği öncelikle kişiye özel alanda olduğundan, tüketici tercihi bu alanın "ihtiyaçlarını" yansıtır. Bu, dinin, büyük kamu kurumlarına özgü uygulamalar içeren bir şey olarak tanıtılmaktan ziyade, özel yaşamla "ilişkili" bir şey olduğu gösterilebilirse daha kolay pazarlanabileceği anlamına

gelmektedir. Bu, özellikle dinin ahlaki ve sağaltıcı işlevleri açısından önemlidir. Sonuç olarak, dinî kurumlar, kendilerini, bireyin özel yaşamındaki ahlaki gereksinimlerine ve tedavi "ihtiyaçlarına" uygun hale getirmişlerdir. Bu durum kendisini, günümüzde dinî kurumların eylemlerinde ve tanıtımlarında özel sorunlara verdiği öncelikte gösterir; yani, aile ile komşuluğun ve kişinin özel hayatındaki psikolojik "ihtiyaçlarının" vurgulanmasında. Dinin hâlâ, son derece sekülerleşmiş katmanlarda bile "geçerli" olduğu alanlar işte bunlardır; ama aynı katmanlar, dinî bakış açılarının siyasi ve ekonomik sorunlara uygulanmasını da "yersiz" bulur. Bu da, kiliselerin, kendi mensuplarının ekonomik ve siyasi görüşleri üzerinde, her ne kadar bu kişilerin özel yaşamlarında son derece değerli bir yerleri olsa da, neden hemen hiçbir etkisi olmadığını açıklamaktadır....

Dinin tekelciliğine bu yoldan son verilmesi toplumsal-psikolojik olduğu kadar toplumsal-yapısal bir süreçtir. Din artık "dünyayı" meşrulaştırmamaktadır. Daha ziyade, farklı dinsel gruplar rekabet içindeki alt dünyaların çoğulluğu karşısında farklı araçlarla kendi alt dünyalarını korumaya çalışmaktadır. Dinsel meşrulaştırma biçimlerindeki bu çoğulluk, aynı zamanda, kişinin aralarından seçim yapabileceği bir olanaklar çoğulluğu şeklinde bilinçte içselleştirilir. Bu nedenle her seçim görelileştirilmiştir ve asla kesin değildir. Kesin olan her neyse, bireyin öznel bilinci içinde aranmalıdır; çünkü bu artık toplumsal olarak paylaşılan ve sorgusuz sualsiz kabul edilen bir dış dünyadan türememektedir. Böylece bu "arama" işlemi, birtakım sözde varoluşsal veya psikolojik verilerin "keşfi" olarak meşrulaştırılabilir. Dinî gelenekler, toplumu genel hatlarıyla kapsayan simgeler olma özelliklerini büyük ölçüde yitirmiştir; bu yüzden toplum, bütünleştirici simgeler dizgesini artık başka yerde aramak zorundadır. Dinî geleneklerin tarif ettiği dünyaya ait olmaya devam edenler, kendilerini zihinsel bir azınlık konumunda bulur; kuramsal olduğu kadar toplumsal-psikolojik sorunları da içeren bir vaziyettir bu.

21 DİNİN GELECEĞİ

Wolfgang Schluchter

Her bilimsel sorgulama, nesnesine yalnızca pragmatik açıdan değil, çözümlemeli olarak da yaklaşmalıdır. Benim durumumda bu, dinin tanımlanmasını gerektiriyor. Sosyolojik bakış açısından din, sayesinde insanların, aynı zamanda üstün bir güç olan bir kutsallık alanı oluşturduğu bir "dünya kurma" eyleminin ürünüdür. Dinî eylem, kutsal ve dünyevi alanlar arasında bir ayrım kurar ve bu ayrımı pekiştirir. Kutsal olan, dünyevi olanın ötesinde veya üstünde var olup ama aynı zamanda onunla bağlantılı bir gerçeklik olarak görünür. Bu, özellikle kişisel ve kolektif uç noktalarda kendini gösterir. Böylelikle, bireysel ve kolektif eylemin denetim ötesi koşullara bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, Max Weber'e göre din, yaşadığımız dünyanın ardında ya da ötesinde doğal olarak var olan ve iblislerle tanrıların yaşadığı bir dünyanın kurulmasını gerektirir. İblislerin ve tanrıların insanlarla ilişkilerinin düzenlenmesi, "dinî eylem dünyasını" oluşturur. Belli bir gelişim düzeyine erişildikten sonra bu dünya, dinî kurumlar tarafından örgütlenir. Bu kurumlar, dışsal veya içsel olarak, bu dünyaya ya da öteki dünyaya özgü nimetleri belirler. Düzenlerini, ruhani baskı aracılığıyla korurlar. Sorumlu oldukları bu nimetleri bahşeder ya da bahşetmezler. Dinî kurumların ve uhrevi dünya görüşlerinin yapısı ve içeriği, dinî geleneklerin kendi içlerindeki ve birbirleriyle olan ilişkileri arasındaki farklılıkları gösterir. Din tarihi sosyolojisi, bu farklılaşmaları ve bunların sonuçlarını keşfetmekle yükümlüdür. Ancak, bu sosyolojinin çözümlemeli araştırma nesnesi dinî eylemdir, yani denetlenemez olasılıkları denetim altına almaya çalışarak kutsal bir kozmos yaratan veya bu kozmosu koruyan eylemdir.

Bugün dinî eylem hangi küme içinde yer almaktadır? Günümüzde dinsel açıdan içinde bulunduğumuz durumun en önemli özel-

---

Schluchter, *Religion and America*, hazırlayanlar: Mary Douglas ve Steven M. Tipton. Boston, Beacon Press, 1982.

likleri nelerdir? Bazı din bilimcilerin ve pek çok sosyoloğun tanıdık çözümlemelerini izlersek, dinin bugünkü durumunun yüzyıllardır süregiden bir sekülerleşme sürecinin sonucu olarak ortaya çıktığı görülür. Sekülerleşme, değer düzeyinde, dinî değerleri seküler değerlerle; bilinç düzeyinde öteki dünyaya yönelimi iç dünyaya yönelimle, kurumsal düzeyde de dinî kurumların önceliğini siyasi ve ekonomik kurumların önceliğiyle değiştirmiştir. Öte yandan, uzun süre bilimsel bir kavram olarak kabul edilmediği için sekülerleşmenin çözümleme yöntemindeki konumu şüphe götürür. Sosyologlar tarafından kullanılan diğer pek çok kavram gibi, sekülerleşme de başta, tarihin faillerinin kendi durumlarını tanımlamak amacıyla kullandığı bir kavramdı. Fikirlerin savaşında atılmış bir savaş narasıydı. Özellikle on dokuzuncu yüzyılda, sözde gayrimeşru ruhban sınıfın egemenliğinin kaldırılmasını talep etmek için kullanıldı; ama aynı zamanda tam zıddı bir amaçla kullanıldığı da oldu. Böylece, sekülerleşme, zamanın kilise-devlet çatışmalarının temel sloganlarından birine dönüştü. Yüzyılın dönemecinde, Ernst Troeltsch ve Max Weber bu sözcüğü tarafsızlaştırmaya çalıştılar. O zamandan beri, sekülerleşme; modern sanayi kapitalizminin, modern devletin ve modern bilimin yükselişini ileriye taşıyan Hıristiyan dininin aynı zamanda bu son derece dünyevi güçler tarafından zayıflatıldığı diyalektik tarihsel süreci ifade eder oldu. Bu tanıma göre, sekülerleşme bir sürecin tarihyazımsal ve sosyolojik bir kategorisidir; ne tek boyutlu ne de tek taraflı anlaşılması gereken tarihî bir gelişimi betimleyen özet bir terimdir. Bu kavram, düşüncelere ve onları içine alan dünya görüşlerine, maddi ve düşünsel çıkarlar ile bunlara denk düşen davranışlara ve içinde bireysel ve kolektif eylemlerin gerçekleştiği önemli kurumsal dönüşümlere gönderme yapar. Öte yandan sekülerleşme, dinin yalnızca dışsal değil, aynı zamanda içsel nedenlerden ötürü de gücünü yitirmiş olduğunu ifade eder. Max Weber'e göre, kendisinin bir büyü bozma süreci olarak adlandırdığı sekülerleşmenin kökenleri, sürgün öncesi Tevrat ve kadim İsrail'in sürgün öncesi peygamberlik dönemine kadar uzanıyordu ve kati desteğini Reform'dan Westfalya barışına kadar süren dönemde Avrupa'nın kuzeybatısında geliştiği biçimiyle sofu Protestanlıktan alıyordu.

"Sekülerleşme hızlı bir ilerleyişe geçtiğinden beri Batı Hıristiyan kilisesinin nasıl bir işlevi vardır?" diye sorduğumda, sekülerleşmeyi bu tarafsız anlamıyla kullanıyorum. Kavramın anlamlarının cazip şekilde farklılaştığını göz önünde bulundurarak, öncelikle iki boyutla ilgilendiğimi belirteyim – dünya görüşleri ve kurumsal düzenleme-

ler. İki sav öne sürmek istiyorum: (1) Kişilerin dünya görüşleri açısından, büyük ölçüde tamamlanmış olan sekülerleşmenin anlamı, dinî inançların, artık dinî bir dünya görüşü ile bağdaştırılamayacak olan farklı yaşam yorumları ortaya çıkıp güç kazandığından öznelleşmiş olduğudur. (2) Kurumlar açısından, büyük ölçüde tamamlanmış sekülerleşmenin anlamı, toplumun işlevsel olarak farklılaşması yüzünden, kurumsallaşmış dinin siyasetten arındığı ve artık ilkesel olarak toplumun, kurumsallaşmış din aracılığıyla yeniden bütünleştirilemeyeceğidir. Öne sürdüğüm ilk savı desteklemek için, Weber'in, modern kültüre dair tespitlerine, özellikle de onun din sosyolojisinden görüşlerine başvuracağım. İkinci savı kanıtlamak içinse, son dönem sistemler kuramının kanıtlarından yararlanacağım. Bu iki sav temelinde iki soru sorulabilir: (1) Seküler dünya görüşlerine karşı, Aydınlanma'nın sonuçlarını kabul etmeyi reddetmenin ötesinde meşru bir dinî direniş var mıdır? (2) Depolitizasyona karşı, geçmişten miras kalmış ayrıcalıklara sıkı sıkıya tutunmanın ötesinde meşru bir dinî direniş var mıdır? Her iki soru da Batı Hıristiyanlığının Mesihçi geleceği ile bağlantılıdır. Cevaplarımız, sanayileşmiş Batı toplumlarında gelişen eğilimler hakkında, en azından kaba tahminlerde bulunmamıza yardımcı olabilmelidir.

Şimdi, dinî dünya görüşünün –bizim örneğimizde Hıristiyan dünya görüşü– bugün artık bütünleşemediği alternatif dünya görüşleriyle karşı karşıya kaldığı, böylece öznel bir tercih meselesi haline geldiğini öne süren ilk sava dönüyorum. Bu sav, Hıristiyanlığın diğer büyük dünya dinleriyle ilişkisi için geçerlidir. Klasik evrimciliğin çözülmesinden bu yana dinin, kültürel antropolojinin, psikolojinin ve sosyolojinin görgül ve tarihsel karşılaştırmalı incelemelerinin sonuçlarının ortaya çıkmasından beri, bu dinlerin artık yalnızca aşamalarının sırasına göre düzenlenemeyeceği açıklık kazanmıştır. (Bugün toplum bilimlerinde yeni evrimciliğin farklı türevleri, aşama şemalarının tarihsel süreçlerin yeniden inşasında oynadığı role biçilen değer açısından karşılaştırmalı tarihsel sosyolojinin savlarıyla çelişmektedir). Ancak bizim savımız, Helenizm, Rönesans ve Aydınlanma'nın biçimlendirdiği haliyle, Hıristiyanlık ve seküler hümanizm ilişkisine dairdir. Batı Hıristiyanlığı üstün ve kişisel bir yaratıcı tanrının inşasına dayanan bir kurtuluş dinine ve kardeşlik etiğine sahip olduğundan (en azından bir eğilim olarak), dünyanın düzenleri ve bu düzenlerin değerleriyle, özellikle ekonomik, siyasi-hukuki, estetik ve cinsel-erotik alanlarda her zaman gerilim içindedir. Bu gerilim, dinî dünya görüşü zihinsel olarak ussallaştıkça ve iddiaları ahlaki bir

kanaat olarak yüceldikçe, ama aynı zamanda da "dünyevi" nimetler ussallaşıp dinî gelişme ya da içkin nedenler tarafından yüceltildikçe artmıştır. Bu yorum, Max Weber'in karşılaştırmalı din sosyolojisi çalışmalarının merkezinde yer alır. Weber, bu gerilimlerle, yalnızca Hıristiyanlıkta değil, diğer büyük dünya dinlerinde de hangi yollarla başa çıkıldığını tartışır; Hıristiyanlık örneğinde, seküler hümanizmin yükselişinin kurtuluş dini ve dünya arasındaki gerilime yeni bir boyut eklediğini vurgular. Aydınlanma, önvarsayımları karşılıklı olarak birbirini dışlayan bütünleşmiş dinî dünya görüşü ile bütünleşmiş seküler dünya görüşünün karşı karşıya gelişinin doruk noktasıdır. Daha önceleri dinî ve seküler değerler arasında doğrudan bir birliğin, sağlam temellere dayanan bir karşılıklı tanıma halinin ya da, en azından, bir aldırmazlık tavrının sağlanması mümkün görünürken, bugün artık birtakım uzlaşma formüllerinin ardına gizlenemeyecek bir gerilim hüküm sürmektedir.

Bu temel gerilimin sebepleri nelerdir? Hıristiyanlığın ve seküler hümanizmin nihai iddialarının heterojenliği, yani "kaçınılmaz uyuşmazlığı" nerede yatmaktadır? Weber'i izlersek –ben de onun kılavuzluğunda bu yönde epey ileri gitmeye hazırım– Hıristiyan dini ve onu ussallaştıran disiplin olan teoloji, tutturdukları yoldan vazgeçmek istemiyorlarsa, iki varsayımdan yola çıktıklarını kabul etmek zorundadırlar: Dünya, "Tanrı'nın ilahi iradesiyle var olmuştur ve bu yüzden bir yerde ahlaki açıdan anlamlıdır." Bunun idrakine varmak ise "bazı vahiylerin, ruhun kurtuluşuna ilişkin olgular olarak iman yoluyla kabul edilmesi"ni gerektirir. Yalnızca Tanrı fikri, anlamlı Hıristiyan tavrını mazur gösterebilir. Bu inancın temeli, belli bir bilgiye değil, bir tür sahiplik biçimine, yani "aydınlanma" karizmasına ya da ilham karizmasına sahip olmaya dayanır. Ancak bu deneyime nail olma vasfıyla donatılmış insanlar gerçek anlamda dindar olabilir ve gerçek bir teolojinin mensubu olabilirler. İdrak unsurunun, dinî kurtuluş inancının bir parçası ve bileşeni olmasına rağmen, bu ruhani vasfa sahip oluş, "belli bir aşamada *credo non quod, sed quia absurdum,* aklın feda edilmesini" gerektirir. Seküler hümanizm ve ona ussallık sağlayan disiplinler de –psikoloji ve görgül bilimler– kendilerine karşı dürüst kalmak istiyorlarsa, en azından iki varsayımı kabul etmek zorundadır. Dünya yalnızca doğal nedenselliğin hâkimiyetinde değildir; aynı zamanda etik denetime de tabidir ve bu yüzden, dünya deneyimimizin akılcı kavramsallaştırma ve akılcı deney aracılığıyla sürekli olarak gelişmesi gerekli olmakla birlikte yeterli bir durum değildir. Anlamlı seküler hümanist tavır, yalnızca insanlık düşün-

cesine dayanabilir. Temeli, sahip olma haline dayanan bir inanca değil, bilgi nitelikli bir inanca, "olana ve olması gerekene dair nihai bir zihinsel bilgiye", aklın karizmasına dayanır. Aydınlanmada ve on sekizinci yüzyılın devrimci demokrasilerinde tarihsel olarak yararlığını kanıtlanmış olan aklın karizması, geçen sürede büyük ölçüde yok olmuştur. Aydınlanma'nın diyalektiği ve yol açtığı ussallaşma çelişkisi nedeniyle, aklın yüceltilmesi artık yerini hayal kırıklığına, kayıtsızlığa, hatta düşmanlığa bırakmıştır ve dünyaya görgül bilgiyle hâkim olma düşüncesi, bilim aracılığıyla dünyanın kendi kendisini yok etmesi potansiyeli karşısında, bizi bir karabasan gibi takip etmektedir. Dahası, görgül disiplinler her ne kadar değerler üzerine kurulu varsayımlara bağlı olsa da, giderek dünyanın anlamı meselesinden uzağa düşmüşlerdir. Her halükârda, sınırlarının bilincinde olan hiçbir görgül disiplin gerçek mutluluğa giden bir yol vaat etmeye kalkışmaz. Felsefe de, tek tek her bilimin değer üzerine kurulu varsayımlarını yorumlamak, bunları sistemli olarak geliştirmek ve Aydınlanma sonrası döneme uygun, tutarlı bir dünya görüşü çerçevesinde bütünleştirmekte zorlanmaktadır. Dolayısıyla, bazılarının, Aydınlanmanın değişen koşullar altında artık umut vaat etmeyen mirasını sürdürmektense, Aydınlanma karşıtlığının borazancısı olmayı tercih etmesine şaşmamak gerekir. Ayrıca, geçmişte olduğu gibi, bugün yalnızca Aydınlanma karşıtlarının seslerini değil, özellikle genç akademisyenler arasında, yalnızca modern bilime sırt dönerek sağlanabilecek bir tür deneyim ("heyecan") arayışında olanların da seslerini duymaktayız. Gene de, modern bilim yüzünden dünyanın büyüsünün bozulması geri dönüşü olmayan bir olgudur. Seküler hümanist bir hayat sürdürmek isteyenler, modern bilimin kendileri için "dünyayı anlamanın tek mümkün yolu" olduğunu iddia etmek zorundadır. Kendi eylemlerinin beklenmedik sonuçlarının yol açtığı ikilemi kabullenmelerine rağmen, aynı zamanda "ilke olarak öngörülemez gizemli güçlerin var olmadığına" ve "her şeyin hesaplanarak denetlenebileceğine" inanmak durumundadırlar.[1] Seküler hümanizm aynı zamanda kendisini mükemmelin tamamen dünyevi, kişisel veya kolektif amaçlarına hasretmiştir ki bu; dinen ve hatta antropolojide dönüm noktası olan teolojik anlayış açısından kabullenilemez bir durumdur. Dolayısıyla, dinsel ve seküler dünya görüşleri arasında,

---

[1] Max Weber, "Science as a Vocation," *From Max Weber: Essays in Sociology* içinde, Hans Gerth ve C. Wright Mills (hazırlayanlar) (New York: Oxford University Press, 1958), s. 139.

dinsel ve seküler hümanist davranış biçimleri arasında bir birliktelikten, karşılıklı tanıma veya kayıtsızlıktan ziyade temel bir gerilim ve çatışma olmalıdır. Bu, hümanist yönelimli modern bilim, kendi tarihsel önkoşullarını ve sınırlarını hesaba katarak dinin maskesini düşürmeye uzun süredir duyduğu ilgiyi yitirse de doğrudur. Bu temel gerilim, diğer sebeplerin yanı sıra seküler hümanizmin, dini, "akılcılık dünyasının" dışına atmış olmasından ileri gelmektedir: Din, seküler hümanizm açısından mutlaka "akıl dışı veya akılcılık karşıtı" bir güç gibi gözükmez, ama akılcı olmayan bir güç olarak gözükür. Dahası, seküler hümanizm, teolojinin kimi alanlarının da yardımıyla dünyanın ilke olarak hesaplanabilir ve böylece herhangi bir sürpriz yaratmaksızın denetim altında tutulabilir olduğuna dair taşıdığı fikir aracılığıyla dinin öznelleştirilmesine katkıda bulunur. Din dışsal bir hakikatten, bireysel bilincin bir bileşenine dönüştürülmüştür.

Dolayısıyla, günümüzde dinsel ve seküler dünya görüşleri birbirleriyle karşı karşıya gelmektedir. İkisi de bütüncül dünya görüşleri oldukları iddiasındadır. Tüm farklılaşmaları göz ardı ederek, birine din merkezli, ötekine insan merkezli diyebiliriz. İkisi de, değer alanlarına ve kurumsal alanlara sahip olan dünyaya bir anlam atfetmeye yönelik nihai bir konum önerir. Birinde, dünya, günahkârlık ve günahlardan arınmanın diyalektiğinin yönettiği bir ruhun kurtuluşu süreci olarak, diğerinde ise, öncelikli olarak bağımlılık ve kölelikten kurtuluş diyalektiğine kapılmış doğal ve kültürel bir süreç olarak anlaşılır. Bu nihai konum taşıyıcıları birbirlerinden uzak durmazsa, aralarındaki temel çatışmayı, güya liberal yorumlar yoluyla fikrî düzeyde ve fırsatçılık üzerinden eylem düzeyinde etkisizleştirmeden karşı karşıya gelirlerse, birbirlerini göreli kılarlar. Her biri diğerini, en iyi ihtimalle dünyanın sınırlı bir yorumunu yapabilecek kısmi bir dünya yorumu taşıyıcısı olarak tarif edecektir. Seküler dünya görüşü uzun zamandır bu mücadelede hücum eden taraftır. Gerçekten de, hâkim görüş olarak dinsel dünya görüşünü bertaraf etmiştir. Elbette, hâkim dünya görüşü, Karolenj kilisesinden Gregoryen kiliseye geçiş sonrasında ortaçağda bile rakipsiz olmamıştır. Bu dönüşüm, yalnızca kilise tarafından değil, tüm Hıristiyan toplumu tarafından denetlenen bir kültür yaratmayı amaçlamıştır. Ancak daha sonra ve devamında uzun bir süre boyunca, rekabet, dinî dünya görüşünün ve dinî kurumların, yani "hem düşünce, hem eylem için düzenleyici aracıların" hâkim olduğu bir sahnede gerçekleşmiştir. Bu durum daha sonra kökten değişmiştir. Her ne kadar Batı Almanya'daki iki Hıristiyan kilisesi bu inanca mensup nüfusun çoğunluğunu kapsıyor olsa da,

dinî dünya görüşünün taşıyıcıları bugün "fikrî azınlık" konumundadır. Artık hâkim bir dünya yorumunu değil, en iyimser ifadeyle, bir diğer kısmi dünya görüşünü temsil etmektedirler. Bu "kısmi" dünya görüşü hâkim dünya görüşünü ne dönüştürebilmekte, ne de belirleyebilmekte, ancak ondan ayrılmakta, dolayısıyla da belli meşruiyet sorunlarıyla yüz yüze gelmektedir. Bu, elbette yalnızca dünya görüşleri düzeyinde fikirler arası ilişkilerin değişmesinden ibaret değildir; aynı zamanda kilise, devlet, üniversite ve benzeri kurumlardaki ilişkilerin kurumsal düzeyde değişmesi meselesiyle de ilgilidir.

Bu beni ikinci savıma getiriyor: İşlevsel olarak farklılaştırılmış bir toplumda, kurumsallaşmış din siyasetten arındırılmıştır ve toplum artık din aracılığıyla bütünleştirilemez olmuştur. Sosyologlar, toplumları, diğer kıstasların yanı sıra, birincil farklılıklarına göre –parçalı, katmanlı veya işlevsel olarak– sınıflandırır. Bu sıralamaya göre, bir biçimden diğerine geçişler dışsal ve içsel farklılaşma süreçlerine bağlıdır. İlk durumda (dışsal farklılaşmada), yeni görevler gündeme gelir ya da eskileri yeniden tanımlanır. Bu, bir toplumun toplumsal düzenlerinin türünde ve ilişkilerinde değişikliklere yol açar. İkinci durumda, yeni çevre koşulları, mevcut toplumsal düzenlerin bir kural olarak iç yapılarını yeniden örgütlemesini gerektirir. Ortaçağdan itibaren, ama özellikle de Fransız Devrimi'nden bu yana, kurumsallaşmış din, işlevsel farklılaşmanın sonuçlarıyla baş etmek zorunda kalmıştır. Görünüşe bakılırsa, işlevsel farklılaşma, bir toplumdaki kişisel ve kolektif eylem bağlamlarını önemli ölçüde şekillendirdikçe, kurumsallaşmış dinin kendine o toplumda bir yer bulması zordur.

İşlevsel farklılaşma din alanının bir toplumdaki türünü ve konumunu nasıl etkilemiştir? Bu soruya cevap vermek için, bu sürecin doğduğu kurumlar kümesini kısaca tanımlamakta fayda vardır; ortaçağ toplumu, ideal-tipik bir basitleştirme bağlamında, katmanlı biçimde farklılaşmış bir toplum olarak görülebilir. Ortaçağ toplumu, genelin giremediği, seçilenlerin ve uzmanların girdiği alanların zaten bilincindeydi, ancak bunlar eşgüdümlü olarak o şekilde düzenleniyordu ki, en azından eğilim olarak bütünü kapsayan hiyerarşik bir yapı oluşuyordu. Bu yapıda kilise özellikle önemli bir rol oynamıştır. Dinî görevleri tekelleştirmiş ve eski Hıristiyan kilisesinin aksine, bütün dünyaya nüfuz etmeye çalışmıştır. Evrensel bir kilise olmayı ve artık bölgesellikten çıkmayı amaç edinmiştir. Ortaçağ kilisesinin amacı "tüm insanlığı kutsal lütufla bütünleştirmekti." Bunu başarmak için, Kilise, en son Gregoryen reformu girişimiyle, piskoposluğa karşı papalığa öncelik tanıdı ve seküler iktidarı mukaddes ikti-

dara tabi kılmaya çalıştı. Tanrı ve dünya arasında aracılık yapmak, Tanrı'nın, İsa'nın vücudunda hayat bulmasını sağlayan Kilise'nin göreviydi. Bu aracılık sayesinde kilise, seküler iktidarı (imparatorluk) desteklemek durumunda olmaktan öte, korumak zorundaydı. Siyasi otorite de dünyanın Hıristiyanlaştırılması için bir araç olarak görülüyordu. Tayin İhtilafının[2] ve sonuçlarının gösterdiği gibi dinî düzen, kilise ve imparatorluk arasında, dinî ve siyasi hâkimiyet arasında tartışmasız dikey bir eşgüdüm sağlamayı başaramadı. Ancak dinî değerler ve kurumlar, seküler değerlerin ve kurumların üstündeydi. Mevcut kurumsal düzenlemeler dinî dünya görüşünün hâkimiyetini kuvvetlendirdi. Ernst Troeltsch'nin deyişiyle, ortaçağ toplumu, hem evrensel kilise, hem imparatorlukta vücut bulan "görece birleşik bir Hıristiyan kültürünün" kurum düzeyindeki ifadesi olarak görülebilir. Öncelikle keşişlere ve papazlara ait olan dinî kültürün ardından, özellikle de şövalyelere ve saraya özgü feodal ve giderek de şehir vatandaşlığı kültürüne dönüşen seküler bir kültür doğmuş ve serpilmiştir. Ancak Troeltsch'e göre, "Üstünlük kurabilen, yalnızca kilise olmuştur; devlet, ekonomik üretim, bilim ya da sanat değil. Belki Hazreti İsa'nın Öğretileri dünyevilikle, hedonizmle, şehvet düşkünlüğüyle ve şiddetle başa çıkabilmiş ancak rakip ideallerle, kiliseden bağımsız ve özerk bir düzen yaratabilecek seküler bir kültürle karşı karşıya gelmemiştir."

Dini alanın ortaçağ toplumunun hiyerarşik yapısındaki merkezî rolü ve dinî dünya görüşünün hâkimiyeti, bu çekirdek alanın içten örgütlenme şekliyle pekiştirilmiştir. Dış dünya karşısında özerklik ve başına buyrukluk talepleri merkeziyetçi ve hiyerarşik bir örgütlenmeyle, nispeten gelişmiş bir bürokratik yapıyla birleşiyordu. Toplumun görece birleşik Hıristiyan kültürü geniş ölçüde, dinî alanın görece birleşik kilise kültürüne dayanır. Max Weber'e göre, dinî alanın kurumsal omurgası, tanrısal lütfu papazların ayinleri aracılığıyla yöneten bürokratik bir örgüt olan kilisedir. Bu kilise, elbette, Reform'dan çok önce, kendi dinsel yorumlama ve örgütlenme tekelini sarsan heterodoks dinsel hareketlerle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Özellikle bu hareketler, kiliseye özgü örgütlenme modelinin karşısına, Hıristiyanlığın daha ilk zamanlarından başlayarak İsa'nın öğretilerinin gerçekleşmesinin bir parçasını oluşturmuş alternatif

---

[2] On birinci ve on ikinci yüzyıllarda Avrupa'da, psikospoların ve papazların atanması konusunda papalarla birtakım kralların ihtilafa düşmesi —*ed. notu.*

mezhep modeliyle çıktılar. Evrensel kilise, din üstatlarının, yükselen kurtuluş ihtiyaçlarına yanıt aramalarına izin veren özel örgütlenmeleri tanıyarak sağladığı iç farklılaşma sayesinde bu hareketlerin çoğunu kendi bünyesinde eritmeyi bildi. Bunun kilise açısından olumlu sonuçları oldu ve örgütlenmesinde temel bir ıslahı zorunlu kılmadı. Kilise dışta imparatorluğun ve diğer seküler kurumların üstünde görülüyordu, böylece içte, anahtarların sahip olduğu güçleri ve ayinlerin tekelini elinde bulunduran papaz, cemaatten önce geliyor; buna karşılık uhrevi ve dünyevi olan arasında aracı olarak bu dünyanın düzenleriyle ve özerk değerleriyle daha yakın temasta olan din üstadı, yani keşiş, papazın üstünde yer alıyordu. Hiyerarşik bir yapının dışsal ve içsel önemi en etkileyici biçimde Aquinasçı etikte idealleştirilerek ifade edilmiştir. "Araçsal aşamaların yapılanışı" ve "insanoğlunu birleştirerek onu hidayete erdiren kilisenin lütfuyla taçlandırılan son aşama" fikri, söz konusu Aquinasçı etiğin bir yandan sistemin birliğini bir bütün olarak kavranmasına olanak tanırken, bir yandan da her aşamaya görece özerklik tanıma olanağı sağlamıştır.[3]

O halde, ortaçağ toplumu, Hıristiyan dünya görüşü tarafından yönetilen ve tanrısal lütfun paylaştırılmasını başarıyla tekeline almış olan bürokratik evrensel kiliseden derinden etkilenmiş dinî bir toplumdu. Bu toplumda bireyler dine sahip olup olmama konusunda bir seçim yapma hakkına sahip değildi. Dinleri olmak zorundaydı. Sorun, yalnızca ne kadar çok ya da ne kadar az dindar olacakları meselesiydi. Kilisenin dışında ruhun kurtuluşu mümkün olmadığına göre, cevap kişi tarafından değil, her birey adına kilise tarafından veriliyordu. En sert yaptırımı, bireyin elinden yalnızca ilahi "kurtuluş şansını" değil, bu dünyadaki yaşama şansını da alan, onu dinin lütuflarından men eden afaroz etme cezasıydı. Dinî alan toplumun diğer alanlarından farklılaşmıştır; öyle ki, bu alanlar farklı derecelerde olmak üzere içten farklılaşabilir. Ne var ki, ruhban sınıfı dışında kalan halk, siyaseti dinî görevden ayıramaz. Bir toplumun üyesi olmak, siyasi ve dinî bir kuruluşa bağlı olmaktan geçer.

Modern toplum, öncelikli olarak işlevsel farklılaşmaya dayandığından, bu bağlantıyı koparmıştır. Bu tür bir farklılaşma, toplumsal alanların hiyerarşik bir bütün içinde bütünleştirilmesi ilkesinden uzaklaşır ve farklı alanların seçiciliğini, özelliğini ve uzmanlığını inanılmaz ölçüde artırır. Katı ve daimi hiyerarşinin yerini, farklı alanlar

---

[3] Ernest Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches and Sects* (New York: Macmillan, 1949), s. 273.

arasındaki esnek ve açık rekabet almıştır. Elbette, işlevsel olarak farklılaşmış bir toplum da ancak toplumsal alanların eşgüdümüyle bütünleştirilir. Ancak, bu pozitif değil, negatif bir bütünleşmedir. Eşgüdümün kuralları, alanlar arasında, "en yüksek değer ya da bir değer sistemi veya bir değer hiyerarşisi" aracılığıyla meşrulaştırılabilecek kalıcı bir sıra düzeni kurmak amacıyla oluşturulmamıştır. Kurallar, "kısmi bir sistemin, diğer bir kısmi sistemde çözülmez sorunlara yol açmasını" olanaksız kılma amaçlıdır. Sorun çıktığında, seküler değerlere, özellikle de siyasi olanlarına başvurularak düzenleme yapılır. Bu siyasi değerlerin kökenleri, George Jellinek'in İnsan ve Vatandaşlık Hakları örneğini vererek gösterdiği gibi dinî olabilir, ama kendileri bizatihi dinî değildir. Dinî ve siyasi düzen(ler)in işlevsel farklılaşması kilise ve devletin ayrılmasına, Hıristiyan devletinin "özgür devlete" dönüşmesine yol açar. Bu değişim, özellikle, on dokuzuncu yüzyılda dinin sol cenahtan Hegelci eleştiri tarafından siyasetin dinden özgürleştirilmesi olarak ele alınmış, yirminci yüzyıla kadar da devlet-kilise mücadelesini etkilemiştir. Dahası, dinî ve siyasi sistem(ler)in işlevsel farklılaşması, dinî hayatın kişiselleşmesine yol açmıştır. Devlet ve burjuva toplumu ayrıldığında, din, burjuva toplumuna tahsis edilmiş ve böylelikle, yapısal nedenlerden ötürü "depolitize" edilmiştir. Din özgürlüğü, on sekizinci yüzyıl devrimlerinin eşiğinde tesis edilen İnsan Haklarından biri olduğunda bu, yalnızca kişinin kendi istediği dine mensup olma hakkını değil, aynı zamanda dinsiz olma hakkını da beraberinde getirmiştir. Halktan kişiler için dinî rol kişisel bir mesele haline gelmiş ve bu insanların topluma erişimi, sekülerleşmiş vatandaşlık aracılığıyla düzenlenmiştir.

İşlevsel farklılaşma sonucu dinin "depolitize" edilmesi, din kuruluşlarının politikadan tamamen feragat ettiği anlamına gelmez. Daha önceleri olduğu gibi, siyasi düzeni dinî dünya görüşü için araç kılmaya çalışmaktadırlar. Diğer kuruluşlarla karşılaştırıldıklarında, dinî kuruluşlar ileri sekülerleşmeye rağmen önemli sayıda kurumsal ayrıcalıktan yararlanmaktadır. Sosyolojik açıdan, kimi dinî kuruluşlar eski rollerini devam ettirmek isteyen "ayrılıkçı" kiliseler gibi gözükmektedir. Ancak, siyasi kararlar açısından, özellikle de eğitim ve aile konularında din hâlâ önemli olmasına rağmen, dinî alan dışında kalıp dinî değerlerin nüfuz ettiği alanlar da giderek küçülmektedir. Din ve politika alan(lar)ı arasında köprü kurma gayretindeki Avrupa Hıristiyan partileri de, işlevsel olarak farklılaşmış ve artık yalnızca dinî değerler tarafından yönlendirilemeyecek –aslında öncelikli olarak bile yönlendirilemeyecek– siyasi düzenin gerekliliklerini yerine getir-

mek zorundadır. Bugün, din kişiselleştirilmekle kalmamış, talepleri ve iddiaları da diğer toplumsal alanların göreli özerkliği tarafından sınırlandırılmıştır. Bu da, dini, seçime açık, kişiye özel ve uzmanlaşmış bir alan olmaya zorlamaktadır. Toplumsal çevrenin durumu düşünüldüğünde, dinî uzmanlaşma zaten farklılaşmış olan alanları, yani siyaset, ekonomi, bilim, sanat ve eğlence alanlarını seçemez. Bugün ana kiliseler, her ne kadar, değişen toplumsal konumları karşısında söz konusu alanlarda görev alarak tepki verse de, uzmanlaşma alanları Hıristiyan geleneğinin üç temel işlevi üzerinde yoğunlaşmalıdır: Ruhani iletişim, hayır işleri ve bu işlerin kilisenin dış ve iç işlevlerine yansıtılması, yani ilahiyat.

O halde, ortaçağ toplumunun tersine, modern toplum, din alanının diğer alanlarla ilişkisini yapısal olarak değiştirmiş ve böylelikle dinin depolitize olması ve kişiselleşmesi sonucunu doğurmuştur. Ancak bu, kurumsal alanda ileri sekülerleşmenin yalnızca bir yönüdür. Bir diğer yönü, din alanının bizzat kendisinin parçalar halinde farklılaşmasıdır. Bu süreç, ortaçağ kilisesinin ruhani tekelini kıran Reform'la başlamıştır: İçeride, cemaati, mukaddes bir kurum olan kilise seviyesine, din öğretmenini de ilahi lütuf dağıtıcısı papaz seviyesine yükselten yeni kutsallık doktrini aracılığıyla; ve dışarda mezhepçilikle sonuçlanan kilisenin bölünmesi aracılığıyla olmuştur. Bunun sonucunda da, kurumsallaşmış dinin politikadan arınma ve kişiselleşme eğilimini pekiştiren dinî bir çoğulculuk serpilmiştir. İnananlar artık yalnızca seküler dünya görüşleriyle değil, aynı zamanda diğer dinî dünya görüşleriyle de başa çıkmak durumundadır. Bu da kişinin kendi inançlarını, ruhun kurtuluşuna giden tek yol olarak görmesini zorlaştırmıştır. Evrensel kilisenin ve tarikatın yerini, kısmen kilise olan ya da kilise benzeri kuruluşlar olarak adlandırabileceğimiz kiliseler ve kurtuluşa giden yollardan yalnızca bir tanesini sunan mezhepler almıştır. Evrensel kilisenin ve tarikatın iddialarının geçerli olduğu ve dinî çoğulcuğun en azından Hıristiyan birliğini haklı çıkardığı doğrudur. Ancak dinî çoğulculuk, bireyin din kurumuyla ilişkisini hem diğer alanlarla ilişkileri açısından, hem de doğuştan ya da din değiştirerek kendilerine katılmış ve bu yüzden kendi aidiyetlerinin tesadüfi olduğunu hissedebilecek cemaat üyeleriyle ilişkileri açısından zayıflatmaktadır.

Dolayısıyla, günümüzde dinin durumu, ileri sekülerleşmenin sonucu olan iki eğilim tarafından belirlenmektedir. Bunlardan ilki, modern kültürün, dinî dünya görüşünü kısmiymiş gibi görme ve dini öznelleştirme eğilimidir; ikincisi ise modern toplumun, kurumsal

dini politikadan arındırma, kişiselleştirme ve toplumsal işlevini insanoğlunun kutsalla ilişkisini yorumlama ve örgütleme gibi özel bir amaca hizmet edecek biçimde belirleme eğilimidir. İki eğilim de dinin geleneksel yapısının ve konumunun aleyhine olup bir tepkiyi gerekli kılmıştır. Katoliklik, buna öncelikle, kutsal bir kurum olan evrensel kilisenin kurumsal olarak güçlendirilmesiyle, Protestanlık ise yoğun bir teolojik tefekkür çabasıyla karşılık verdi. Sekülerleşme karşıtı girişimlerde bulunuldu ancak bu arada eski cephe hatları da geniş ölçüde silinip gitti. Din dünyası ve seküler dünya birbiriyle uzlaşma yoluna gitti. Bu uzlaşma bir tesadüf değildir, çünkü modern kültür ve modern toplum, kendi özel alanında sınırlı kaldığı sürece dini hoş görebilir. Seküler dünya görüşü, mükemmelliğe dair bireysel ve kolektif ideallerin açık çoğulculuğunu kabul eder; bu idealler dinî amaçları da içerebilir. Uzmanlaşmanın öncelikli biçimi olan işlevsel farklılaşma, dinî işlev dahil olmak üzere, işlevlerin açık çoğulculuğunu kabul eder. Buna karşılık, son tahlilde, din bu konumu onaylayamaz. Din bütüncül bir dünya görüşünü temsil etmektedir ve bütüncül, dolayısıyla da siyasi iddialarda bulunmak zorundadır.

Sonuç olarak, şimdi artık sorduğum şu iki soruya cevap verebilirim: (1) Seküler dünya görüşlerine karşı, Aydınlanma'yı reddetmenin ötesinde meşru bir dinî direnç var mıdır? (2) Depolitize edilmeye karşı, geçmiş zamanlardan miras kalmış ayrıcalıklara sıkı sıkıya tutunmanın ötesinde meşru bir dinî direniş var mıdır?

Seküler dünya görüşü, aklın, karizmatik bir nitelik bahşedilerek yüceltilmesi sonucu oluşturulmuştur. Zihnin kendi kendine yeterli olduğu fikri üzerine kuruludur. İnanç zayıflamış, ancak bu fikir ve onunla birlikte iç dünyada kendini mükemmelleştirme ilkesi aynı kalmıştır. Bu ideal, hayatlarımızı biçimlendiren dünyaya egemen olma düşüncesindeki akılcılığın temelinde yatar. Din açısından bu ideal anlamsız olmalıdır, zira yaşama ilişkin belki de en zor olan sorunla –yani, kişinin iç dünyasında kendini mükemmelleştirmesini hiçe sayan ölümle– hesaplaşamaz. Öte yandan ölüm, karşılaşmak zorunda olduğumuz yegâne denetlenemez olumsal olgu değildir. Geçmişte denetlenemez olduğu düşünülen kimi zorlukları bugün denetleyebildiğimiz doğrudur ve halen elimizden kayıp giden kimi şeyler gelecekte idare edilebilir olacaktır. Buna karşılık, hayatlarımız kaçınılmaz olumsallıklara mahkûmdur. Seküler dünya görüşü bu denetlenemez olumsallıkların anlamını sorgulamaya başladığında kendi sınırlarına varmış olur. Bu bağımlılık deneyimi henüz dinsel bir deneyim değildir, ama dinin varoluş sebebini açıklar. Hermann Lubbe'nin ortaya

koyduğu gibi, din bağlamında konuşmak dünyanın ve onun içindeki yaşamlarımızın olumsallığını kabul etmektir. İbadet, bu gerçeğin, ruhun kurtuluşu kavramıyla ilişkilendirilmesi koşuluyla, tanınmasıdır. Bağımlılık gerçeğinin kabulü ve bu kabulün belli bir yorumunun kabulü iki farklı adımdır. Bu adımlardan ikincisi, din açısından zihnin feda edilmesini gerektirir. Bu adımı atamayan kişi, din meselelerine sağır kalacaktır. Ancak olumsallık gerçeğinin kabul edilmesi, kişinin kendini dine daha yakın hissetmesini sağlayabilir.

Dolayısıyla, dinî dünya görüşlerinin taşıyıcılarının seküler görüşe direnmek için sağlam sebepleri vardır. Hayatımızın bağlı olduğu akıldışı, aşkın güçlerin varlığının tanınması, Aydınlanma'nın inkârıyla aynı şey değildir. İç dünyadan kopup gelen davranışın ötesine gitmeden cevaplandırılamayacak anlam meseleleri vardır. Pek çok insan artık bu meselelerle yüzleşmekten vazgeçmiş olsa bile, bu doğrudur. Var olan dünyayı aşmak ve onun olumsallığını hatırlatmak dinin görevidir. Bu yüzden de kurumsallaşmış dinin, onu kendi kabuğuna çekilmesi sonucunda ortaya çıkan depolitizasyon sürecine direnmesi için yeterli gerekçesi vardır. Yine de, eğer din bugün bütüncül bir bakış sunduğu konusunda ısrar ediyorsa, bunu ancak, siyaseten geçerli olduğunu ama hâkim olmadığını kabul ederek gerçekleştirebilir.

Peki, böylesi bir din, var olan dünyayı aşma gücüne sahip midir? Yalnızca seküler yaşamı tamamlamak için değil, onunla birlikte ondan kurtulabilmek için önkoşul olan bir geriye dönüşü gerçekleştirme gücü hâlâ var mıdır? Böylesi bir din hâlâ bir ilham karizması ihsan edebilir mi? Bürokratik yapısı gönülleri fethetme becerisini yıkmamış mıdır? Bu, Johann Baptist Metz ile birlikte muhtemelen hem Katolik hem Protestan cepheden farklı farklı siyasi ilahiyatçıların görüşüdür. Metz, böylesi bir din için geleceğin, geri dönüp tekrar mesihçi boyutunu kazanmasında yattığını görür; bu tersyüz oluşun kurtuluş ve kilise yaşamı konusunda yepyeni bir anlayışa bağlı olduğunu düşünür. Ruhun kurtuluşunu dokunulabilir, somut, görülebilir ve özgürleştirici bir lütuf olarak, kilisenin yaşamını da Komünyon çevresinde birleşmiş, bir görevli tarafından yönetilmek durumunda olmayan bir dayanışma cemaati olarak tanımlar. Metz böylece, vasi kilisenin özgürleşme kilisesine, halk için var olan kilisenin halkın kilisesine dönüşmesini savunur.

Kurumlaşmış dinin mesihçi boyuta dönüş yolunu bulma olasılığı nedir? Bu boyut büyük ölçüde yitirilmiştir. Metz'in önerdiği yol gerçekten de yeni bir Reform'a çıkabilir, fakat bunun sonuçlarını siyasi ilahiyat istemeyecektir. Sosyolojik açıdan, Metz'in önerisi, geniş

ölçekli bir bürokratik örgütlenme olan kiliseden, küçük bir demokratik grup, hatta karizmatik liderliğe sahip bir cemaat lehine vazgeçilmesiyle eş anlamlıdır. Bu, işlevsel açıdan farklılaşmış bir topluma çok uygun olmakla birlikte, siyasi açıdan çok büyük bir önem taşımayacaktır. Böyle bir "kilise", tıpkı aile gibi, toplum zemininin bir parçası, belki özel yaşama ilişkin bir alan olacaktır ama siyasal devrime elverişli olmayacaktır. Çünkü, işlevsel olarak farklılaşmış bir toplumda yalnızca kendisini değil, öncelikle toplumsal çevresini devrimle değiştirmek isteyen bir alan, genelleşmiş bir mübadele ortamına ve karmaşık bir örgütün aracılığına rücu etmek zorundadır. Bunun için, Hıristiyanlığa özgü sevgi anlayışı ve küçük bir Komünyon grubu yetersiz kalacaktır. Böylesi bir siyasi teolojinin önerisi dolaylı olarak Max Weber'in günümüze dair teşhisini desteklemektedir: Dünyanın gizemini yitirmesi, karizmayı ve dinî Mesihçiliği eski devrimci itici güçlerinden bir hayli mahrum bırakmıştır.

Bu, Hıristiyanlığın Mesih beklentisi üzerine kurulu bir geleceği olmadığı anlamına mı gelir? İşlevsel olarak farklılaşmış bir toplumda devrim yapmak için yeni bir peygamber ilhamı (*Pneuma*) beklemenin iyi bir şey olmadığından şüphem yok. Kısmen dinin ürünü olan, ama bundan kendisini geniş ölçüde bağımsızlaştırmış bir kültürde ve toplumda yaşıyoruz. Bu kültür ve toplum, dine karşı düşmanca olmasa da, kayıtsız bir tavır sergilemektedir. Mesleki farklılaşma üzerine kurulu modern kültüre dair bu bağlantıyı Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu üzerine yaptığı ünlü çalışmasında etkileyici biçimde çözümleyen yine Max Weber olmuştur. "Teknolojik ve bilimsel medeniyetimizin kucağında kimin yaşayacağını kimse bilemez," diye yazmıştı Weber, "bu muazzam gelişmenin sonunda bütünüyle yepyeni peygamberlerin mi çıkacağını yoksa eski fikirlerin ve ideallerin veya her ikisi de olmazsa, bir tür kendini önemseme kasıntısı ile bezeli mekanik bir taşlaşmanın mı yeniden doğacağını" kimse bilemez. Eğer alternatif buysa ve hakkında bu kadar konuşuluyorsa, kulaklarımız dinî konulara sağır kalsa dahi, din için Mesihçi bir gelecek dilemeliyiz.

22 AMERİKA'DA SİVİL DİN

Robert Bellah

Bazıları Hıristiyanlığın ulusal inanç olduğunu söylerken, başkaları ise kilisenin ve sinagogun, genele yayılmış "Amerikan Tarzı Yaşam" dinini baş tacı ettiğini öne sürerken, pek az kişi Amerika'da kiliselerin yanı sıra pekâlâ onlardan farklılaşmış, özenle inşa edilmiş ve iyi kurumlaşmış bir sivil din olduğunun farkına varmıştır. Bu [bölüm] yalnızca böyle bir durumun söz konusu olduğunu değil; bu dinin –daha doğrusu, bu dinsel boyutun– kendine özgü bir ciddiyete ve bütünlüğe sahip olduğunu ve herhangi bir dini anlamak için gösterilmesi gereken çabayı gerektirdiğini savunmaktadır.

Kennedy'nin Başkanlık Konuşması

John F. Kennedy'nin 20 Ocak 1961 tarihli başkanlık kabul konuşması, bu karmaşık konuya giriş yapmak için bir örnek ve ipucu oluşturmaktadır. Konuşma şöyle başlar:

> Bugün partinin zaferine değil, ancak –bir başlangıcı olduğu kadar bir bitişi de simgeleyen– değişme kadar yenilenme anlamına da gelen özgürlüğün kutlanmasına tanık oluyoruz. Sizin ve Yüce Tanrı'nın huzurunda, atalarımızın neredeyse yüz yetmiş beş sene önce ettiği aynı aziz yemini ediyorum.

Dünya şimdi çok farklı. Çünkü insan artık sefaletin ve hayatın tüm biçimlerini yok etme gücünü fani ellerinde tutmakta. Ama yine de atalarımızın uğruna savaştığı aynı devrimci inançlar –insan haklarının, devletin cömertliğinden değil, Tanrı'dan kaynaklandığı inancı– küresel olarak hâlâ geçerlidir.
Ve şöyle biter:

Bellah, *Beyond Belief*, New York: Seabury Press.

> Son olarak, ister Amerikan yurttaşı, ister dünya yurttaşı olun, siz de, bizim sizden beklediğimiz yüksek kuvvet ve fedakârlık çıtasını bizden talep edin. Vicdanımızın sesini dinleyerek, eylemlerimizin son yargıcı olacak tarihle hesaplaşmak kaydıyla ve Tanrı'nın inayeti ve yardımıyla, Tanrı'nın işini burada, bu dünyada yürütmenin bize düştüğünü bilerek, sevgiyle bağlı olduğumuz bu ülkeyi yönetmemize izin verin.

Kennedy bu kısa konuşmada Tanrı'nın adını üç yerde anar. Tanrı'nın adını neden andığını, adını anarken kullandığı üslubu ve bu üç göndermede ne demek istediğini anlarsak, Amerikan sivil dinine ilişkin pek çok şeyi anlayabiliriz.

Kilise ve devlet ayrılığı düşünülürse, bir başkanın "Tanrı" sözcüğünü ağzına alması haklı bir mazerete nasıl dayandırılabilir? Cevap, din ve devlet ayrılığının, siyasal dünyanın bir din boyutunun da olduğunu yadsımamasıdır. Kişisel dinî inanç, ibadet ve cemaatleşme meseleleri, salt kişisel işler olarak görülse de, bunlar aynı zamanda Amerikalıların çoğunluğunun paylaştığı dinsel yönelimin ortak öğeleridir. Amerikan kurumlarının gelişmesinde önemli bir rol oynamış olup bugün de, siyasi alan dahil, tüm Amerikan yaşamının dokusuna dinsel bir boyut katmaktadır. Bu kamusal dinsel boyut, ifadesini, benim Amerikan sivil dini adını verdiğim, bir dizi inançta, simgede ve ritüelde bulmaktadır. ABD başkanının görevi devralma töreni, bu dinin ritüelleri arasında önemli bir yer tutar. Bu da, başka şeylerin yanı sıra, en yüksek siyasi makamın din açısından da meşrulaştırılması gerektiğine işaret eder.

Kennedy'nin aslında ne dediğine daha yakından bakalım. İlk olarak, "Sizlerin ve Yüce Tanrı'nın huzurunda, atalarımızın neredeyse yüz yetmiş beş sene önce ettiği aziz yemini ediyorum" demiştir. Yemin, makama ilişkin bir yemin olup Anayasa'ya sahip çıkma yükümlülüğünü de içermektedir. Tanrı'nın ve halkın (sizin) önünde yemin etmektedir. Demek ki başkan, Anayasanın ötesinde, sadece halka karşı değil, Tanrı'ya karşı da yükümlüdür. Amerikan siyaset kuramında egemenlik, kuşkusuz halka aittir; ancak nihai egemenlik zımnen ve çoğu zaman da açıkça Tanrı'ya atfedilir. Bayrak yeminine "Tanrı'nın altında" ifadesinin dahil edilmesinin, "Tanrı'ya güveniyoruz" düsturunun anlamı budur. Egemenliğin Tanrı'ya ait olması neyi değiştirir? Çoğunluk oyuyla ifade edilen halkın iradesi, siyasi otoritenin etkin kaynağı olarak özenle kurumsallaştırılmış olsa da, nihayetinde büyük bir önem ifade etmez. Halkın iradesi kendi başına doğrunun ya da yanlışın kıstası değildir. Bu iradeyi yargılayabilen daha üst bir ölçüt vardır; halkın yanılması pekâlâ mümkündür. Baş-

kanın sorumluluğu bu ölçüte yöneliktir.

Kennedy, "insan hakları, devletin cömertliğinden değil, Tanrı'dan kaynaklanır" dediğinde bu noktayı bir kez daha vurgulamaktadır. Devletin, otoriter bir hükümdarın veya "halkın" iradesinin bir ifadesi olup olmaması önemli değildir; insan hakları herhangi bir siyasi yapıdan daha temel bir kavramdır ve herhangi bir devlet yapısını kökten değiştirebilecek devrimci bir manivela gücüne sahiptir. Kennedy'nin, Amerika'nın devrimci anlamını vurgulamasının temelinde yatan budur.

Ancak, Kennedy tarafından ifade edildiği haliyle, siyasi hayatın içinde yer alan dinsel boyut, yalnızca insan hakları açısından tüm siyasi mutlakiyetçilik biçimlerini gayrimeşru kılan bir zemin hazırlamakla kalmaz, siyasi süreç için de aşkın bir hedef sunar. Başkan bunu, "Tanrı'nın işini burada, bu dünyada yürütmenin bize düştüğünü bilerek" diye bitirdiği sözleriyle ima etmektedir. Demek istediğini, bence, önceki paragraflardan birinde daha açık olarak dile getirmiştir, kaldı ki buradaki üslubu da, İncil'i andıran bir tınıya sahiptir:

> İşte boru sesi yine bizi çağırıyor –silahlara ihtiyacımız olsa da, silahları kuşanmaya değil– meydan savaşına hazır olsak da, çarpışmaya değil, ama daima "umutta sevinçli, kederde sabırlı" kalmayı bilerek uzun, hummalı bir mücadeleyi, insanlığın ortak düşmanları olan tahakküme, fakirliğe, hastalığa ve savaşa karşı bir mücadeleyi sırtlamaya çağrılıyoruz.

Bu konuşma, Amerikan geleneğinin kökenlerinde yatan bir konunun, yani Tanrı'nın iradesini hem bireysel hem de toplu olarak dünyada gerçekleştirmek yükümlülüğünün en yeni beyanı olarak anlaşılabilir. Amerika'yı kuranları harekete geçiren ruh buydu ve o zamandan beri de her kuşakta var oldu. Kennedy'nin konuşmasının satır aralarına baktığımızda, sonuçta, Tanrı'nın işini dünyada yürütmenin bize düştüğü mesajı netlik kazanmaktadır. Temel bir dinî yükümlülüğün bu eylemci ve tefekküre mahal vermeyen halinin, ki tarihsel olarak Protestanlıkla özdeşleşmiştir, Amerika'nın ilk Katolik başkanı tarafından ilk önemli konuşmasında telaffuz edilmesi, bu anlayışın Amerika'nın dünya görüşüne ne denli derinden yerleşmiş olduğunu gösterir. Şimdi Kennedy'nin konuşmasının sınırlarını çizen sivil din geleneğinin biçimine ve tarihine bakalım.

SİVİL DİN FİKRİ

"Sivil din" ifadesi elbette ki Rousseau'ya aittir. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nin dördüncü cildinin sekizinci bölümünde, sivil dinin basit dogmalarının taslağını çizer: Tanrı'nın varoluşu, gelecek hayat, erdemin ödüllendirilmesi ve kötülüğün cezalandırılması ile dinsel hoşgörüsüzlüğün dışlanması. Bunların ötesindeki tüm dinsel görüşler, devletin yetki alanının dışındadır ve vatandaşlar şu ya da bu görüşte olma özgürlüğüne sahiptir. "Sivil din" ifadesi, en azından benim bildiğim kadarıyla, Amerika'nın "kurucu" ataları tarafından kullanılmazken, dinin, özellikle de Tanrı fikrinin, ilk dönem Amerikan devlet adamlarının düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamış olduğu açıktır, fakat burada Rousseau'nun özel etkisini savunduğum sanılmasın.

Kennedy başkanlık konuşmasında Bağımsızlık Bildirisi'nin dinsel yönüne ağırlık vermiştir. Bu nedenle söz konusu metne biraz daha yakından bakmak yerinde olacaktır. Metinde Tanrı'ya dört kez gönderme yapılır. İlkinde, her halka bağımsız olma hakkını veren "Doğanın Kanunları ve Tanrı'nın Doğası"ndan söz edilir. İkincisi, tüm insanların "Yaradan tarafından geri alınamaz haklarla donatılmış olduğu"na dair meşhur beyandır. Bu beyanda Jefferson, yeni ulusun temel meşruiyetini hem klasik doğal hukuka hem de Kitabı Mukaddes dinine dayanan "yüksek hukuk" fikrine oturtarak savunmaktadır. Üçüncüsünde "Dünyanın Yüce Hâkimine niyetlerimizde bize doğru yolu göstermesi için" başvurulur ve sonuncusunda da "yüce Tanrı'nın korumasına her zaman duyulan gereksinim" dile getirilir. Bu son iki göndermede, işaret edilen Tanrı, Kitabı Mukaddes'te tarif edilen yetkiye dayanarak dünyayı yargılayan Tanrı'dır.

Yeni cumhuriyetin kendini algılama tarzı ile bu dinsel kavramlar arasındaki yakın ilişki, bu kavramların ilk resmî belgelerde sık sık dile getirilişiyle gösterilebilir. Örneğin, 30 Nisan 1789 tarihli başkanlık görevini devralma konuşmasında Washington şöyle der:

> Bu ilk resmî konuşmamda evreni yöneten, milletlere önderlik eden ve ilahi desteği ile her türlü eksiği telafi eden, Birleşik Devletler halklarına, özgürlüklerini ve mutluluklarını temin etmek üzere tesis ettikleri bir Hükümet bahşeden, bu görevlerin hakkıyla yerine getirilmesi için yardımını esirgemeyen Kadir-i Mutlak'a duyduğum şükrandan söz etmemek uygunsuz kaçacaktır....
>
> Hiçbir halk, insanoğlunun amellerini idare edeni görünmez El'in bilgisine vakıf ve hayran olma hususunda Birleşik Devletler halkın-

> dan daha hevesli olamaz. Bağımsız bir millet özelliğine sahip olmak yolunda attığımız her adıma ilahi bir vasıtanın aracılığıyla varmış olduğumuz anlaşılmaktadır....

Bu dinsel duygular başkanın kişisel ifadesi olmakla sınırlı kalmamıştır. Hem Temsilciler Meclisi hem Senato'nun başvurusu üzerine, Washington, başkan olduğu ilk yılın 3 Ekim'inde, 26 Kasım'ı "halkın şükran ve dua günü," Anayasa güvencesindeki ilk Şükran Günü ilan etmiştir.

Amerika Birleşik Devletleri'nin kurucu atalarının, özellikle de ilk başkanların sözleri ve eylemleri, ulusun kuruluş döneminde sivil dinin biçimini ve niteliğini belirlemiş, bu biçim ve nitelik korunarak bugüne gelmiştir. Bu dinin, istediği öğelerini seçerek aldığı Hıristiyanlıktan türemiş olmasına rağmen, Hıristiyanlıkla özdeş olmadığı açıktır. Her şeyden önce, başkanlardan hiçbiri Tanrı'nın adını anmaktan geri kalmasa da, ne Washington, ne Adams, ne Jefferson, ne de diğer başkanlar başkanlığı devralma konuşmalarında İsa'nın adını anmıştır.[1] Sivil dinin Tanrısı sadece "üniteryen" değildir; kurtuluş ve sevgiden çok düzenle, hukukla ve hakla bağlantılı daha sert ve süsten arınmış bir yerde durur. Bir dereceye kadar yaradancı olsa da, asla yalnızca yaratıcı bir Tanrı değildir. Amerika'ya özel bir ilgi besler, tarihle etkin olarak ilgilenir, tarihin içinde yer alır. Buradaki benzetme, doğal hukuktan ziyade Kadim İsrail'le ilgilidir; "Amerikan İsrail'i"

---

[1] Washington'un ikinci başkanlık konuşması dışında tüm başkanlık konuşmalarında ya Tanrı'dan açıkça bahsedilmiştir ya da ona imalı gönderme yapılmıştır; Washington'ın ikinci başkanlık konuşması da zaten son derece kısa (iki paragraf) ve mekanik olup bilgilendirme niteliğindedir. "Tanrı" sözcüğünün, Monroe'nun 5 Mart 1821 tarihli ikinci başkanlık konuşmasına kadar ağza alınmaması ilginçtir. Washington, yaptığı ilk başkanlık konuşmasında, Tanrı'yı "evreni yöneten Kadir-i Mutlak", tüm kamusal ve özel mülkün Biricik Yaratıcısı", "Görünmez El", "İnsan Irkının Merhametli Atası" gibi nitelemelerle anar. John Adams Tanrı'ya "Yaratıcı," "her şeyden üstün Varlık," "Düzenin Koruyucusu," "Adalet Çeşmesi" ve "tüm çağlarda iffetli özgürlük diyarının Koruyucusu" adlandırmaları ile seslenir. Jefferson "evrendeki kaderleri yöneten sonsuz Güç"ten ve "varlığımızı ellerinde tutan Varlık"tan söz eder. Madison "ulusların kaderini tayin eden Kadiri Mutlak" ve "Gök" diye nitelendirir. Monroe, ilk başkanlık konuşmasında "Yaratıcı" ve nihayet "Kadir-i Mutlak Tanrı" ifadelerini kullanır. Bkz. *Inaugural Addresses of the Presidents of the United States from George Washington 1789 to Harry S. Truman 1949*, 82d Congress, 2d Session, Cumhurbaşlanlığı Belgesi No. 540, 1952.

ideası içinde Amerika-İsrail denklemine sık rastlanır. Washington'un yukarıda alıntılanan sözlerinin satır aralarında yatan, Jefferson'un ikinci kez başkan seçilişi münasebetiyle yaptığı açılış konuşmasında açıkça söylenmiştir: "Yaşamımızı ellerinde tutan, tıpkı eskinin İsrail'ini olduğu gibi kurucularımızı da doğdukları topraklardan alıp yaşamın tüm gereklilikleriyle ve keyfiyle dolup taşan bir ülkeye yerleştiren Yaradan'ın lütfuna da ihtiyacım olacak." Avrupa, Mısır'dır; Amerika ise vaat edilmiş topraklardır. Tanrı, halkını tüm uluslara ışık tutacak yeni bir tür toplum düzeni kurmaya göndermiştir.

Bu izlek de, sivil din içinde sürekli olarak gündemde olan izleklerden biri olagelmiştir. Kennedy'nin başkanlığı devralma münasebetiyle yaptığı konuşma örneğinde bu konuya değinmiştik. Aynısını Başkan Johnson'un başkanlık konuşmasında da görüyoruz:

> Sürgün ve yabancı, cesur ancak ürkmüş insanlar, bir insanın kendisi olabileceği bir yer bulmak üzere buraya geldi. Bu topraklarla bir ahit yaptı. Bu, vaat ettiği adaletle, yazıya geçirilmiş özgürlükle, birlikte olmak kaydıyla tüm insanlığın umutlarına ilham olmaya dair bir ahitti ve bugün de hâlâ bizi bağlamaktadır. Bu anlaşmanın koşullarına uyduğumuz sürece gelişmeye devam edeceğiz.

O halde, cumhuriyetin ilk yıllarından beri, elimizde kutsal şeylere dair bir inançlar, simgeler ve ritüeller birikimi bulunmaktadır; bunlar, bir topluluk içinde kurumsallaşmıştır. Bu din –yerine başka bir kelime kullanılamaz gibidir– Hıristiyanlıkla tezat oluşturmaz; aslında, onunla pek çok ortak yönü olmakla birlikte, ne mezhepçidir, ne de kelimenin tam anlamıyla Hıristiyanlık olarak nitelendirilebilir. Toplumda çoğunluğun Hıristiyan olduğu bir zamanda, Hıristiyanlığa bir gönderme yapılmayışı, Hıristiyan olmayan küçük bir azınlığın duygularını esirgemek olarak yorumlanamaz. Bunun yerine, sivil dinin, toplumdaki teamülleri oluşturanların o günün şartları altında neyi uygun gördüklerini ifade ettiğini söylemek daha doğru olacaktır. Onların hem kişisel, hem de kamusal görüşlerini yansıtan sivil din, "genel olarak bir din" de değildi. Her ne kadar genelliği bazıları kuşkusuz bir erdem olarak görse de... Amerika söz konusu olduğunda sivil din yeterince özgüldü. Tam da bu özelliğinden dolayı, sivil din içi boş bir biçimcilikten kurtulmuş ve ulusun kendisini din aracılığıyla kavramasına esas teşkil eden bir araç olmuştur.

Tom Paine gibi birkaç devrimci dışında, Franklin, Washington veya diğer liderlerin kafasında sivil dinin Hıristiyanlığın ikamesi olduğu gibi bir fikir yoktu. Sivil dinle Hıristiyanlık arasında telaffuz

edilmeyen, ancak yine de açık olan bir işlev ayrılığı vardı. Din özgürlüğü doktrini adı altında, kiliselere çok geniş bir kişisel dindarlık ve gönüllü sosyal eylem alanı bırakılmıştı. Ancak kiliseler ne devleti denetleyebilirdi, ne de devlet tarafından denetlenebilirdi. Ulusun başındaki yönetici, Kennedy örneğinde gördüğümüz gibi, kişisel dinî görüşü ne olursa olsun, resmî görevini sürdürdüğü sürece sivil din hükümlerine göre çalışırdı. Bu düzen, şüphesiz tarihte özel bir dönemin ve Protestanlık ile Aydınlanma'nın bazı türlerinin hâkim olduğu kültürel bir arka planın ürünüydü; ancak bunu izleyen kültürel ve dinsel iklim[lerin] değişikliklerine rağmen ayakta kalmıştı.

İÇ SAVAŞ VE SİVİL DİN

İç Savaş'a kadar Amerikan sivil dini her şeyden önce, suyu yararak eski topraklardan Çıkış'ın son hamlesi addedilen Devrim'in akıbetine odaklanmıştı. Bağımsızlık Bildirisi ve Anayasa kutsal yazıtlardı; Washington da halkını zorbaların ellerinden kurtaran Musa gibi, ilahi güçler tarafından görevlendirilmişti. Sidney Mead'in "Amerikan tarihinin odak noktası" olarak adlandırdığı İç Savaş, ulusun kendi özünü anlama tarzını, bu anlayışın sivil din bağlamında ifade edilmesini gerektirecek denli derinden etkileyen ikinci büyük olaydır. Alexis de Tocqueville 1835'te Amerikan cumhuriyetinin gerçek anlamda sınanmadığını ve Bağımsızlık Savaşı zaferinin Amerikalıların askerî bir başarısı olmadığını, İngilizlerin başka yerlerle ilgilenmekte olduğu bir dönemde ve güçlü bir müttefikin varlığı sonucu kazanıldığını yazmıştır. Ancak, 1861'de sınanma zamanı gelmişti. İç Savaş sadece kardeş kavgasının en şiddetli trajik noktası değil, aynı zamanda on dokuzuncu yüzyılın en kanlı savaşlarından biriydi; ölen kişi sayısı Amerikalıların daha önce yaşadıkları savaşlarda kaybettiklerinden çok daha fazlaydı.

İç Savaş millet olma anlamına dair derin soruları gündeme getirdi. Amerikalılar için bu anlamı sadece dile getiren değil, aynı zamanda kendi kişiliğinde somutlaştıran kişi Abraham Lincoln'dü. Onun için başta gelen mesele kölelik değil, "böyle tasavvur edilmiş ve kendisini amacına böylesine adamış herhangi bir milletin varlığını uzun süre sürdürüp sürdüremeyeceği" idi. 22 Şubat 1861'de, Philadelphia'daki Bağımsızlık Salonu'nda yaptığı konuşmada Lincoln şöyle der:

> Dile getirebileceğim ve daha önce dile getirilmiş olan tüm siyasi duygular bu Salon'da doğmuş ve buradan dünyaya yayılmış duygulardır. Siyaseten, Bağımsızlık Bildirisi'nin içerdiği duygulardan kaynaklan-

> mayan hiçbir hissiyatım olmadı.

Lincoln'un nutuklarında her zaman Jefferson'un cümleleri yankılanır. Lincoln, öncelikle, yalnızca Amerika için değil, Amerika'nın Gettysburg Hitabesi'nin son cümlesiyle tüm dünyanın hafızasına kazınan anlamı adına da Birleşik Devletleri kurtarmak amacını kendine görev edinmişti.

Ancak, anlaşmazlığın en köklü meselesi olan kölelikle yüz yüze gelmek kaçınılmazdı. Lincoln, ikinci başkanlık döneminin açılış konuşmasında köleliği ve savaşı son tahlilde birbirine bağladı:

> Amerika'daki kölelik sorununun, Tanrı'nın inayetiyle sona erdirilmesi gereken, ancak O'nun belirlediği sürece devam eden, şimdiyse artık bitirilmesini istediği ayıplardan biri olduğunu ve Tanrı'nın bu korkunç savaşı, bu ayıbın müsebbibi Kuzey'e ve Güney'e ceza olarak verdiğini varsayarsak, inançlı kişilerin yaşayan bir Tanrı'ya her daim atfettiği ilahi özelliklerden sapıldığını mı düşüneceğiz? Bu her şeyi yıkıp geçen savaş felaketinin bir an önce bitmesini en derinden diliyor, bunun için coşkuyla yakarıyoruz. Ancak eğer Tanrı, bu savaşın, toprağı işleyenlerin topladığı ve telafisi mümkün olmayan iki yüz elli yıllık zenginlik heba olup gidene ve kamçıyla dökülen her damla kanın, kılıçla dökülen kan damlalarıyla ödenene kadar sürmesini istiyorsa, üç yüz yıl önce söylediğimiz bugün de söylenmelidir: "Efendimizin hükümleri her daim doğru ve yerindedir."

Ne var ki, konuşmasını kefaret değilse de bir uzlaşma önerisi olarak şöyle noktalar: "Kimseye kötülük yapmadan, herkese merhamet ederek."

İç Savaş'la birlikte, sivil dine yeni bir ölüm, fedakârlık ve yeniden doğuş teması dahil olur. Bu, Lincoln'un yaşam ve ölümünde simgeleşir ve sivil yazıtlar arasında en canlı ifadesini Lincoln'a özgü bir tür "Yeni Ahit" olan Gettysburg Hitabesi'nde bulur. Kısa süre önce Robert Lowell, "şerefli ölülere" ithaf edilmiş olan bu nutukta "doğum imgelerinin ısrarla kullanılışı"na işaret etmiştir: "doğurulmuş," "döllenmiş," "yaratılmış," "özgürlüğün yeniden doğuşu" Sivil dinin erken dönem simgeleri, doğrudan Museviliği anmamasına karşılık "İbrani" bir dil içinden türetilmiştir. Gettysburg Hitabesi'ndeki simgeler de (".... milletin hayatta kalabilmesi için hayatlarını verenler") Hıristiyan kilisesiyle doğrudan ilişkili olmamakla birlikte Hıristiyandır.

Yeni simgecilik çok geçmeden fiziksel ve ritüel ifadesini bulacaktı. Savaşta ölenlerin çokluğu, sayısız ulusal mezarlığın yapılmasını gerektirmiştir. Bunlar arasında, Lincoln'un ünlü konuşmasını ithaf

ettiği Gettysburg Ulusal Mezarlığı'nı gölgede bırakabilen tek mezarlık Arlington Ulusal Mezarlığı'dır. Washington nehrinin karşı yakasında Güneyli General Lee'nin arazisi üzerine bir tür intikam gösterisi olarak ve kısmen Lee'nin ailesinin mülk üzerinde herhangi bir hak talep etmesine fırsat bırakmamak için yapımına başlanan bu mezarlık zaman içinde sivil dinin en çok kutsanan anıtına dönüşmüştür. Sadece Güneylilerin ölülerine ayrılmış bir bölüm olmakla kalmamış, ardından gelen her Amerikan savaşının ölülerini ağırlamıştır. Burası Birinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan önemli bir yeni simgenin, Meçhul Askerin Anıt Mezarı'nın da mekânıdır; daha yakın bir geçmişte ise şehit edilen başka bir başkanın mezarına ve onun ebedi simgesel ateşine de ev sahipliği yapmıştır.

İç Savaş'ı hatırlatmak için icat edilen Anma Günü, anlatmış olduğumuz temalara ritüel bir ifade olanağı sağlamıştır. Lloyd Warner'ın çok başarılı bir şekilde çözümlemesini yaptığı gibi, Anma Günü töreni, özellikle de Amerika'nın kasabalarında ve küçük şehirlerinde, bütün cemaat için, şehit edilmiş ölüye, fedakârlık ruhuna ve "Amerikan vizyonu"na olan adanmışlığın yenilenmesine yönelik önemli bir ulusal gündür. Sadece Lincoln'un başkanlığı sırasında ulusal bayram adı altında güvenceye alınarak kurumsallaştırılmış olan Şükran Günü nasıl aileyi sivil dinle bütünleştirmeye yarıyorsa, Anma Günü de yerel cemaati ulusa tapınma olgusu ile bütünleştirme görevine hizmet eder. Daha örtük bir biçimde dinsel bir nitelik taşıyan 4 Temmuz ve daha küçük ölçekli Gaziler Günü ve Washington ile Lincoln'un doğum günü kutlamalarıyla beraber bu iki anma günü, sivil din için yıllık ritüel bir takvim oluşturur. Devlet okulları sistemi, sivil ritüellerin tapınma niteliğindeki kutlamaları için özellikle önemli bir bağlam işlevi görür.

GÜNÜMÜZDE SİVİL DİN

Sivil din, en iyi niyetli bir tanımla, Amerikan halkının deneyimi dolayımında görülen ya da tezahür eden diyelim, evrensel ya da aşkın din gerçekliğinin en sahih biçimde idrak edilişidir. Bütün dinler gibi, çeşitli bozulmalara ve şeytan işi çarpıtmalara maruz kalmıştır. İyimser bir yorumla, ne Amerikan ortamıyla hiç alakası olmayacak denli genel, ne de Amerikan toplumunu evrensel insan değerlerinin üstüne yerleştirecek denli özel olduğu söylenebilir....

Amerika'da din ile siyaset arasındaki ilişkinin dikkat çekecek denli sorunsuz olduğu kesindir. Bu, büyük ölçüde egemen gelenek-

ten kaynaklanmaktadır. De Tocqueville'in yazmış olduğu gibi:

> Britanya Amerikası nüfusunun oldukça büyük bir kısmı, Papalığın otoritesini sarstıktan sonra başka hiçbir dinin egemenliğini tanımamış olan insanlardan oluşmaktadır: Yeni Dünya'ya gelirken beraberlerinde demokratik ve cumhuriyetçi bir din demekten daha uygun bir biçimde ifade edemeyeceğim bir Hıristiyanlık türü getirdiler.[2]

Kiliseler ne Devrim'e, ne de demokratik kurumların kurulmasına karşı çıkmıştır. Bazıları din özgürlüğünün tamamıyla kurumsallaştırılmasına karşı olsa bile, nihai sonucu iyi niyetle ve *ancien regime*'e [eski düzen] herhangi bir özlem duymaksızın kabullenmişlerdir. Amerikan sivil dini hiçbir zaman ruhban sınıfı karşıtı ya da militanca seküler bir tavır sergilememiştir. Tersine, ortalama bir Amerikalı, Amerikan sivil dininin geleneksel dinden titizlikle ödünç aldığı unsurlar sayesinde bu ikisi arasında herhangi bir çatışma görmemiştir. Böylelikle sivil din, kiliseyle keskin bir mücadeleye girişmeksizin ulusal dayanışmanın güçlü simgelerini inşa edebilmiş ve ulusal hedeflerin tutturulması için gerekli derin kişisel saikleri harekete geçirebilmiştir.

Böylesi bir başarı asla sıradan bir olay olarak değerlendirilmemelidir. Sivil din sorunu, modern toplumlarda oldukça yaygın görünmektedir ve bu sorunun çözülme biçiminin ya da çözülmemesinin doğuracağı etkiler pek çok alana yayılabilecek gibidir. İşlerin nasıl farklı yürüyebildiğini anlamak için Fransa örneğini düşünmek yeterlidir. Fransız Devrimi her yönüyle ruhban sınıfı karşıtıydı ve Hıristiyanlık karşıtı sivil bir din kurmaya çalıştı. Modern Fransa tarihi boyunca, geleneksel Hıristiyan simgeleriyle, 1789'un simgeledikleri arasındaki derin uçurum giderek büyümüştür.

Amerikan sivil dini hâlâ dipdiri ayaktadır. Daha üç yıl önce, cinayete kurban giden başkanımız anısına düzenlenen törenler vesilesiyle fedakârlık konusunun yeniden gündeme geldiğine tanık olduk. Amerikan İsrail'i teması, açıkça hem Kennedy'nin Yeni Cephe söyleminin, hem de Johnson'un Büyük Toplum söyleminin arka planını oluşturur. Sivil dinin nasıl olup da ulusal amaçlara ulaşmak için gerekli desteği harekete geçirdiğine dair yakın geçmişten bir örnek vermek isterim. 15 Mart 1965'te, Başkan Johnson güçlü bir seçim hakları yasası talebinde bulunmak üzere Kongre'nin karşısına çıktı. Konuşmasının başında şunları söyledi:

[2] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, c. 1, (New York: Doubleday), 1954, s. 311.

> Kalkınmamızla zenginliğimize ya da refahımızla güvenliğimize değil, sevgili ulusumuzun değer ve amaçlarına nadiren meydan okunur.
>
> Amerikan Zencileri için eşit haklar meselesi böyle bir meseledir. Bütün düşmanlarımızı yensek, zenginliğimizi iki katına çıkarsak, yıldızları fethetsek bile, bu meselede hâlâ eşit değilsek, o zaman bir halk olarak, bir ulus olarak başarısız olmuşuz demektir.
>
> Ülkeler için de, bireyler için sorulan şu soru sorulmalıdır: "Tüm dünyayı kazanmış ama kendi ruhunu kaybetmiş bir adamın kazancı nedir?"

Johnson konuşmasını şunları söyleyerek bitirdi:

> Birleşik Devletler'in büyük mühründeki piramidinin üstünde Latince şu sözler yazar: "Tanrı, üstlendiğimiz görevi onaylar."
>
> Tanrı her yaptığımızı onaylamayacaktır. O'nun iradesini sezip bilmek bize düşer. Bu gece burada üstlenmeye soyunduğumuz görevi O'nun gerçekten anladığına ve gerçekten onayladığına inanmadan edemiyorum.

Sivil dine her zaman saygıdeğer amaçlar nedeniyle başvurulmamıştır. Ülke içinde, Tanrı, ülke ve bayrak simgelerini harmanlayan Amerikan Lejyonu tipi ideoloji, konformist olmayan fakat liberal olan düşüncelere ve gruplara saldırmak için de kullanılmıştır. Yine de, Jefferson ve Lincoln'ün sözlerini özel çıkarlar adına ve kişisel özgürlükleri aşındırmak amacıyla kullanmak kolay olmamıştır. İç Savaş'tan önce kölelik taraftarları işi Bağımsızlık Bildirisi'ni reddetmeye kadar vardırmıştır. İçlerinden en azimli olanlarından bazıları sadece Jefferson tarzı demokrasiye değil, Reform dinine de sırt çevirmiştir; ortaçağ şövalyeliğinin baskın olduğu ve yetkisini Tanrı'dan alan monarşiyle idare edilen bir Güney tasavvur etmişlerdir. Bugün radikal sağın, aşırı dindarlığına rağmen, John Birch Derneği'nin en önemli Amerikan simgesi olan demokrasiye saldırması örneğinde görüldüğü gibi, sivil din mutabakatıyla ilişkisi zayıftır.

Amerika'nın dünyadaki rolü göz önüne alındığında, sivil dinin çarpıtılması tehlikesi daha büyük ve geleneğin savunma çeperleri daha zayıf hale gelmektedir. Neredeyse ulusun kuruluşundan bu yana, Amerikan İsrail'i teması, Amerikan Yerlilerine karşı, o tarihimize has utanç verici davranışların mazereti olarak kullanılmıştır. Bu, açıkça ya da üstü kapalı olarak, on sekizinci yüzyılın ilk yıllarından itibaren emperyalizm bünyesindeki birçok macerayı meşrulaştırmak için kullanılan bilindik kader fikriyle ilişkilendirilebilir. Tehlike asla

bugünkü kadar büyük olmamıştır. Emperyalist biçimde dünyaya yayılmakla suçlanıyoruz, fakat esas mesele bundan ziyade, bizim güncel siyasetimizi destekleyen veya özgür kurumlar ve demokratik değerler kavramına sığınarak yardımımıza başvuran dünyadaki tüm hükümetleri ya da partileri sindirmeye eğilimli olmamız sorunudur. Şimdilik "bizim tarafımızda" olan bu uluslar "özgür dünya"ya dahil sayılmaktadır. Güney Vietnam'daki baskıcı ve istikrarsız askerî diktatörlük, "Güney Vietnam'ın özgür halkına ve hükümeti"ne dönüşmektedir. O halde, böylesi hükümetleri parayla ve nihayetinde kanla savunmak da Amerika'nın Yeni Kudüs ve "dünyanın son umudu" olarak oynadığı rolün bir parçasıdır. Bugün askerlerimiz ölürken bu mücadeleyi büyük fedakârlık temasına başvurarak kutsallaştırmak da mümkündür. Amerikan toplumunun, Güney Vietnam'daki (yahut herhangi bir yerdeki) halkın "bizim gibi özgür" olup olmadığı konusunda bir yargıya varmaktan aciz büyük çoğunluğu açısından böylesi kanıtlar ikna edicidir. Çok şükür ki, Başkan Johnson, "Tanrı üstlendiğimiz görevi onaylıyor" düsturunu Vietnam vakası yerine yurttaşlık hakları konusunda öne sürmeyi tercih etmiştir. Ancak diğerleri bu kadar müteredditt değildir. Sivil din, en büyük iç sorunumuz olan Amerikalı zencilere karşı takınılan tutumun insani bir biçimde çözümlenmesi konusunda uzun vadeli baskı uygulamıştır. Bunun, dünyadaki rolümüz açısından ne kadar faydalı olacağını ve John F. Kennedy'nin ifadesiyle, "atalarımızın uğruna mücadele verdiği devrimci inançların" arkasında durup duramayacağımızı görmek için bir süre daha beklemek gerekmektedir.

Sivil dinin, günümüzün en baskın ahlaki ve siyasi meselelerine dahil olduğu ortadadır. Ancak şimdilik geniş ölçüde habersiz olduğu bir diğer bunalımın, kuramsal ve teolojik bir bunalımın kapanına kısılmıştır. "Tanrı," ulusun kuruluşunun başlangıcından bu yana sivil dinin merkez simgesi olmuştur; bu, bugün de böyledir. Söz konusu simge, sivil dinin merkezinde konumlanır, tıpkı Musevilikte veya Hıristiyanlıkta olduğu gibi. On sekizinci yüzyıl sonlarında bu bir sorun yaratmamaktaydı; Tom Paine bile, aleyhtarlarının iddialarının aksine, ateist değildi. Sol ya da sağ görüşlü olsun, kilise veya mezhebe bakılmaksızın herkes Tanrı fikrini kabul edebiliyordu. Ancak bugün, *Time*'ın bile fark ettiği gibi, "Tanrı"nın anlamı hiçbir surette o kadar açık veya aleni değildir. Sivil dinde resmi bir itikat yoktur. Katolik bir başkanımız oldu; pekâlâ Musevi bir başkanımız da olabilirdi. Ancak agnostik bir başkanımız olabilir miydi? "Tanrı" sözcüğünü Kennedy'nin ve Johnson'un kullandığı biçimde kullanmak konu-

sunda vicdani tereddütleri olan bir adam ülkemizin başına yönetici seçilebilir miydi? Eğer Tanrı'ya ilişkin simgelerin yeniden tanımlanması gerekiyorsa, bunun sivil din açısından bariz sonuçları, belki de bu âlemde şimdiye dek öne çıkmamış olan liberal yabancılaşma ve köktenci kemikleşme gibi sonuçları olacaktır. Sivil din Batının din ve felsefe geleneklerinin en köklü hükümleriyle sıradan Amerikalıların ortak inançlarının birbirlerine eklemlendiği noktadır. Derinleşen teolojik bunalımın bu eklemlenmenin geleceğini nasıl etkileyeceğini görmek için çok da beklememiz gerekmeyecek.

“İDEOLOJİNİN SONU” ÜZERİNE TARTIŞMALAR
SEKÜLER AKIL BİR KÜLTÜR DÜZENİ YARATABİLİR Mİ?

- Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisini Gözden Geçirmek*
- H. Marcuse, *Mutabakat Düzeninden Araçsal Denetime*
- Daniel Bell, *Batıda İdeolojinin Sonu*
- Talcott Parsons, *Dayatmanın ve Bunalımın Ötesinde: Gönüllü Topluluk Çağının Gelişi*
- A. Gouldner, *İdeoloji, Kültürel Donanım ve Yeni Bilinç Endüstrisi*

23 KÜLTÜR ENDÜSTRİSİNİ GÖZDEN GEÇİRMEK

Theodor W. Adorno

"Kültür endrüstrisi" terimi sanırım ilk kez 1947'de, Amsterdam'da Horkheimer'la birlikte yayımladığımız *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı kitapta kullanıldı. Müsveddelerimizde "kitle kültürü" terimini kullanmıştık. Ama sonradan, bu kavramın savunucularının hoşuna gidecek olan yorumları –bunun, kitlelerden kendiliğinden doğduğu; halk sanatının çağdaş biçimi olduğu gibi yorumları– anlam dahilinden çıkarmak amacıyla bu ifade yerine "kültür endüstrisi" terimini kullanmayı seçtik. Kültür endüstrisini, özellikle halk sanatının çağdaş biçiminden kesinlikle ayırt etmek gerekir. Kültür endüstrisi, eski olanla tanıdık olanı yeni bir nitelikte kaynaştırır. Kitlelerin tüketimi için tasarlanmış ve tüketimin doğasını büyük oranda belirleyen ürünler, bu endüstrinin bütün kollarında aşağı yukarı bir plana göre üretilir. Her kol yapısal olarak birbirine benzer ya da en azından birbirlerinin açıklarını kapatarak neredeyse kusursuz bir sistem oluşturur. Bunu sağlayan, ekonomik ve idari tekelleşmenin yanı sıra, çağdaş teknik olanaklardır. Kültür endüstrisi, tüketicilerini bilerek ve isteyerek kendisine uydurur. Binlerce yıldır birbirinden ayrı duran yüksek sanat ve avam sanat dallarını, her ikisinin de zararına olacak biçimde bir araya gelmeye zorlar. Yüksek sanatın önemi, yararı konusunda çıkarılan spekülasyonlarla zedelenir; avam sanatının ciddiyeti ise, toplumsal denetim tam olarak sağlanamadığı sürece içinde barındırdığı isyankâr direnişe uygarlık tarafından getirilen kısıtlamalarla yok edilir. Böylelikle, kültür endüstrisinin, hedef aldığı milyonların hem bilincini hem de bilinçaltını kurguladığı yadsınamaz bir gerçek olsa da, kitleler asli değil, talidir; bir hesap nesnesi, mekanizmanın bir uzantısı konumundadırlar. Alıcı, kültür endüstrisinin bizi inan-

---

Adorno, "Culture industry reconsidered," *New German Critique*, sayı:6 (1975), s. 12-19.

dırmaya çalıştığının aksine velinimet değildir; bu endüstrinin öznesi olmayıp yalnızca nesnesidir. Kültür endüstrisi için özel olarak biçimlendirilmiş "kitle iletişim araçları" terimi, şimdiden vurguyu zararsız bir zemine kaydırmıştır. Aslında mesele ne kitlelerle ne de iletişim teknikleriyle ilgilidir; asıl mesele onlara can veren ruhtur, sahiplerinin sesidir. Kültür endüstrisi kitlelere gösterdiği alakayı kötüye kullanarak verili ve değişmez saydığı zihniyetlerini aynen çoğaltır, pekiştirir ve sağlamlaştırır. Bu zihniyetin nasıl değiştirilebileceği sorusu ise tümüyle tartışma dışı bırakılmıştır. Her ne kadar kültür endüstrisinin kitlelere uyum sağlamadan varlığını sürdürmesi pek mümkün değilse de, kitleler kültür endüstrisinin ölçütü değil, ideolojisidir.

Brecht ile Suhrkamp'ın bundan otuz yıl önce ifade etmiş oldukları üzere, endüstrinin kültürel metaları, kendilerine özgü içeriklerine ve uyumlu biçimlenimlerine göre değil, bir değer olarak gerçeğe dökülüşlerine göre düzenlenir. Kültür endüstrisinin bütün yaptığı, kâr güdüsünü hiç değiştirmeksizin kültürel biçimlere aktarmaktır. Bu kültürel biçimler, piyasadaki metalar olarak yaratıcılarına kazanç sağlamaya başladığından beri, zaten bu niteliğe kısmen bürünmüşlerdi. Ama o zamanlar kâr arayışını, kendi bağımsız varlıklarının üstünde ve ötesinde, dolaylı olarak sürdürüyorlardı. Kültür endüstrisi açısından yeni olan, bu endüstrinin en tipik ürünlerinin sunduğu kesin ve düzgünce hesaplanmış faydaların doğrudan ve apaçık bir şekilde öncelikli sayılmasıdır. Sanat yapıtlarının özerkliği –ki bu özerklik kusursuz bir hâkimiyete pek nadiren sahip oluyordu ve içine daima çeşitli etkiler sızmaktaydı– kültür endüstrisini ellerinde tutanların bilinçli iradesi dahilinde ya da bu irade olmaksızın, kültür endüstrisi tarafından maksatlı bir şekilde bertaraf edilir. Kültür endüstrisini ellerinde tutanlar arasında iktidar sahipleri olduğu gibi, verilen komutları yerine getirenler de yer almaktadır. Ekonomi terimleriyle ifade edilecek olursa, bunlar, ekonomik açıdan en gelişmiş ülkelerde sermaye elde etmek için yeni fırsatların peşine düşmüştür ya da düşmüştü. Eski fırsatlar, kültür endüstrisinin her yerde hazır ve nâzır bir olgu olmasını tek başına mümkün kılan aynı yoğunlaşma sürecinin bir sonucu olarak... git gide rizikolu bir hal almıştı. Kültür gerçek anlamıyla, yalnızca kendisini insanlara uydurmakla kalmadı; aynı zamanda, insanların yaşantılarındaki donmuş ilişkilere daima başkaldırdı ve böylece insanları onurlandırdı. Kültür, bu donmuş ilişkilere tümüyle benzer hale geldiği ve bu ilişkilerle bütünleştiği oranda, insanlar bir kez daha alçalır. Kültür endüstrisine özgü kültürel varlıklar, bundan böyle bir taraftan da meta değil; düpedüz

ve yalnızca metadırlar. Bu niceliksel değişim o kadar büyüktür ki, yepyeni olgular yaratır. Öyle ki, sonunda kültür endüstrisinin, kendi kökenini teşkil eden, kâr arayışını her yerde gözetme zorunluluğu bile sona erer. Bu çıkarlar, kültür endüstrisi ideolojisinde nesnel hale gelmiş ve kendilerini, her halükârda tüketilmesi gereken kültürel metaları satma zorunluluğundan bile kurtarmışlardır. Kültür endüstrisi, belirli şirketlere veya satılabilir nesnelere bağlı olmaksızın, halkla ilişkilere, tek başına "iyi niyet"in üretilmesine dönüşür. Ortaya eleştirilmeyen bir görüş birliği, tüm dünya için üretilmiş reklamlar çıkar; böylece kültür endüstrisinin her ürünü kendi kendisinin reklamı haline gelir.

Buna rağmen, başlangıçta edebiyatın bir metaya dönüşmesine damgasını vuran bu özellikler, bu süreç boyunca da varlığını korur. Kültür endüstrisinin katı ve koyu muhafazakâr, örneğin, on yedinci yüzyıl sonlarındaki ve on sekizinci yüzyıl başlarındaki ticari İngiliz romanları üzerinden izlenebilecek, temel kategorilere sahip kendine özgü bir ontolojisi vardır. Kültür endüstrisinde ilerleme olarak, onun sunduğu kesintisiz yeni olarak endam eden şey, ezeli ve ebedi bir tekdüzeliğin kılık değiştirmiş halinden başka bir şey değildir; bu noktadan bakıldığında gözlenen bu değişmeler, kâr güdüsü, kültür üzerinde hâkimiyet elde ettiğinden bu yana ne kadar değişmişse, işte o kadar az değişmiş olan bir iskelet gizler.

Bu yüzden, "endüstri" teriminin sözlük anlamıyla yetinmemek gerekir. Bu terim, bizzat malın standartlaştırılmasını –tüm sinema seyircilerinin aşina olduğu Western filmlerinde olduğu gibi– ve dağıtım tekniklerinin ussallaştırılmasını ifade eder; ancak yalnızca üretim aşamasını kapsayacak şekilde anlaşılmamalıdır. Kültür endüstrisinin ana sektörü olan sinemada üretim süreci, kapsamlı bir işbölümü içinde makinelerin kullanılması ve emekçilerin üretim araçlarından ayrılması –aynı ayrım, kültür endüstrisinde faal olarak yer alan sanatçılarla, bu endüstriyi ellerinde bulunduranlar arasında yaşanan ebedi çatışmada da ortaya çıkmaktadır– gibi teknik işleyiş şekillerini andırmaktaysa da, bu sektörde bireysel üretim biçimleri yine de sürdürülmektedir. Her ürün bireysel bir hava takınır; bireyselliğin kendisi ise ideolojiyi güçlendirmeye yarar; şeyleşmiş ve dolaylı olanın, yaşamdan ve dolaysız olandan kaçıp saklanılacak bir sığınak olduğu yanılsaması zihinlerde uyandırıldığı ölçüde ideolojiyi güçlendirir. Kültür endüstrisi daha önce olduğu gibi bugün de, kendi kökenini oluşturan ticarete ve sermayenin çöküşe geçen dolaşım sürecine duyduğu yakınlığı sürdürerek üçüncü şahısların "hizmetinde"

bulunmaktadır. Bu endüstrinin ideolojisi, özellikle bireyci sanattan ve bu sanatın ticari sömürü faaliyetinden aldığı yıldız sisteminden yararlanır. İşleyiş ve içerik yöntemleri insani olmaktan ne kadar uzaklaşırsa, kültür endüstrisi sözde büyük kişilikler yaratmakta ve gönülçelenlerle iş görmekte o ölçüde başarılı ve gayretli olur. Kültür endüstrisi, teknolojik akılcılık tarafından gerçekten ve fiilen üretilen herhangi bir şey olarak değil de, daha çok sosyolojik bir anlamda, büro işinin ussallaştırılmasında olduğu gibi, ortada üretilen hiçbir şey yokken dahi endüstri örgütlenmesi biçimlerinin benimsenmesi anlamında sınaidir. Dolayısıyla, kültür endüstrisinde girişilen yanlış yatırımların sayısı epey fazladır; yeni tekniklerin ortaya çıkmasıyla birlikte modası geçen sektörler bunalıma girer; oysa bu teknikler, işleri daha iyiye götürecek değişimleri nadiren beraberinde getirir.

Kültür endüstrisinde teknik kavramı, sanat yapıtlarındaki teknik kavramıyla yalnızca ismen özdeştir. Sanat yapıtlarında teknik, nesnenin kendi iç örgütlenmesini ve iç mantığını ilgilendirir. Kültür endüstrisinde ise teknik, bunun aksine, başından itibaren, bir dağıtım ve mekanik olarak yeniden üretim tekniğidir; bu yüzden de kendi nesnesine daima yabancı kalır. Kültür endüstrisi, ürünlerinin içerdiği tekniklerin barındırdığı olanakların sonuna kadar kullanılmasından kendini özenle koruduğu ölçüde ideolojik destek bulur. Metanın maddi üretiminde kullanılan sanatsal olmayan tekniklerden bir asalak gibi faydalanır, ama bunu yaparken, ne kendi işlevselliğinin gerektirdiği iç sanatsal bütünlüğe (*Sachlichkeit*), ne de estetik özerkliğin gerektirdiği biçim kurallarına saygı gösterir. Kültür endüstrisinin fizyonomisinden çıkan sonuç esasen, bir yandan verimin, fotoğrafik katılığın ve kesinliğin, diğer yandan ise bireyciliğe ait tortuların, aşırı duygusallığın ve zaten akılcı bir biçimde ayarlanmış ve uyarlanmış romantizmin bir karışımıdır. Benjamin'in, geleneksel sanat yapıtını *aura* kavramıyla, bir başka deyişle, olmayan bir şeyin varlığıyla tanımlaması benimsenecek olursa, kültür endüstrisi, *aura* ilkesinin karşısına yeni bir ilke koymayışıyla, onun yerine, çürümekte olan *aura*'yı dumanlı bir karartı olarak koruyuşuyla tanımlanır. Kültür endüstrisi, böylece, kendi ideolojisinden kaynaklanan suistimalleri açığa vurmuş olur.

Son zamanlarda, kültür araştırmacıları arasında olduğu kadar sosyologlar arasında da, tüketicisinin bilinç düzeyinin gelişmesinde kültür endüstrisinin sahip olduğu büyük öneme dikkat çekerken, kültür endüstrisinin kendi değerini hafife alma tehlikesine karşı uyarıda bulunmak âdet haline geldi. Kültür endüstrisini gerçekten de

ciddiye almak gerekiyor, ama ince züppeliklere kaçmadan. Aslında bu kavram, günümüzde egemen olan zihniyetin anlık bir görüntüsü olarak önem taşıyor. Kültür endüstrisinin, insanların kafasına doldurduklarının etkisini şüpheci bir tutumla yok sayan herkes naiftir. Gerçi, onu ciddiye alma uyarısında da yanıltıcı bir parıltı var. Kültür endüstrisinin niteliği, doğruluğu veya yanlışlığı ile yaydıklarının estetik düzeyi hakkında sorulan rahatsız edici sorular, bu kavramın toplumsal rolü sebebiyle bastırılıyor ya da hiç değilse, sözde iletişim sosyolojisi denen şeyden dışlanıyor. Eleştirmen küstah bir gizemliliğe sığınmakla suçlanıyor. Yapılacak ilk iş, yavaş yavaş ve sinsice ilerleyen önemin ikili anlamını gözler önüne sermek olmalıdır. Sayısız insanın yaşamını etkiliyor bile olsa, bir şeyin işlevsel olması onun belirli bir niteliğe sahip olduğunun göstergesi değildir. Estetikten arta kalan iletişim tortularının estetiğin kendisiyle harmanlanması, bir toplumsal olgu olarak sanatı, sözde sanat züppeliğinin karşısındaki haklı konumuna değil, sanat züppeliğinin zararlı toplumsal sonuçlarının türlü türlü yollarla savunuculuğunu yapmaya götürür. Kültür endüstrisinin kitlelerin manevi yapısı için önemli oluşu, onun nesnel meşruluğu, yani esas varlığı üzerinde düşünmekten muafiyeti getirmez, hele hele kendisini pragmatik gören bir bilim bundan muaf olamaz. Tam tersine, böylesi bir tartışma tam da bu nedenle gereklidir. Kültür endüstrisini, sorgulanmamış rolünün gerektirdiği ölçüde ciddiye almak demek, onu ciddi olarak eleştirel bir şekilde ele almak ve tekelci yapısı karşısında korkup sinmemek demektir.

Bu olguyla uzlaşmaya ve hem ona karşı duydukları çekinceleri hem de gücüne karşı duydukları saygıyı ifade edecek ortak bir formül bulmaya can atan bazı aydınlar arasında, şayet zorla attıkları geri adımlardan henüz yeni bir yirminci yüzyıl efsanesi yaratmadılarsa, ironik bir hoşgörü havası hüküm sürüyor. Bu aydınlar, sonuçta, herkesin cep kitapları, bayağı filmler, televizyonlarda dizi halinde yayınlanan ve listebaşı olan aile dizileri, aşk acısı çekenlere öğütler ve yıldız falı köşelerinin ne anlama geldiğini bildiğini savunuyor. Bütün bunlar, onlara göre, zararsızdır ve hatta demokratiktir, çünkü sahte de olsa bir talebi karşılamaktadırlar. Ayrıca, kültür endüstrisinin, örneğin stres azaltıcı davranış biçimlerini, bilgiyi, tavsiyeyi özümseterek bir sürü nimet sunduğunu da söylüyorlar. Elbette ki, halkın siyaset konusunda ne ölçüde bilgi sahibi olduğu kadar basit bir şeyi ölçen her sosyolojik araştırmanın gösterdiği üzere, bu bilgi yetersiz ya da vasattır. Üstelik, kültür endüstrisinin tezahürlerinden edinilecek tavsiyeler boş, sıradan, hatta daha da kötüsüdür; sunduğu davranış

kalıpları ise utanmazca konformisttir.

Köle ruhlu bireylerle kültür endüstrisi arasındaki ilişkide göze çarpan çift taraflı ironi yalnızca onlara özgü değildir. Tüketicilerin kendi bilinçlerinin de, kendilerine kültür endüstrisi tarafından sağlanan eğlence reçeteleri ile gene onun tarafından sunulan nimetler hakkında duydukları pek de iyi gizlenmemiş şüphe arasında, ikiye bölündüğü söylenebilir. "İnsanlar kandırılmak ister" deyişi, şimdiye dek kastettiği şeyin ötesinde bir gerçekliğe kavuşuyor. İnsanlar sadece, deyim yerindeyse, tongaya basmakla kalmıyor; kendilerine sunulan en gelip geçici zevk bile olsa, onlara da apaçık görünen bir kandırmacayı arzuluyorlar. Adeta kendilerinden iğrenerek ve gözlerini sıkıca kapayarak, kendilerine biçileni yüksek sesle onaylayıp alıyorlar; oysa kendileri için biçilenin niçin üretildiğini gayet iyi biliyorlar. Onu kabul etmeseler, hiçbir anlamı olmayan tatminlere tutunmayı bıraktıkları anda yaşamlarının tümüyle çekilmez bir hale geleceğini hissediyorlar.

Kültür endüstrisinin özü –ki buna gönül rahatlığıyla ideoloji diyebiliriz– bugün onun en tutkulu savunucuları tarafından düzenleyici bir unsur olarak ilan ediliyor. Kargaşa içinde olduğu söylenen bir dünyada insanlara intibak standartları sağlaması başlı başına takdire layık bulunuyor. Ne var ki, savunucularının kültür endüstrisi tarafından korunduğunu sandıkları şey aslında bizatihi onun tarafından baştan sona yok ediliyor. Renkli filmler, o eski meyhanelerin sıcak ortamını bombaların yapabileceğinden çok daha büyük ölçekte tahrip ediyor: Sinema onun imgesini yok ediyor. Hiçbir anayurt, onu meşhur eden ve böylece üzerindeki eşsiz karakteri birbiriyle yer değiştirebilir bir tekdüzelik içine sokan filmlerden sonra varlığını sürdüremez.

Kültür olarak adlandırılmayı hak eden şey, bir acı ve bir çelişki ifadesi olarak, iyi yaşamın ne olduğu konusunda bir kavrayışı korumaya çalışmıştır. Kültür, ne salt şimdi var olanı ne de âdet olarak benimsenmişse de artık bağlayıcı olmayan düzen kategorilerini temsil edebilir, çünkü kültür endüstrisi, sanki yaşanan gerçeklik iyi yaşam biçimiymiş ve bu kategoriler onun asıl ölçütleriymiş gibi yaparak, bu kategorileri iyi yaşam fikrini süslemek için kullanır. Kültür endüstrisi temsilcilerinin buna yanıtı, onların zaten sanatla uğraşmadığı şeklinde olursa, bu, sektörü yaşatan etkinliklere ait sorumluluktan kaçmak için kullandıkları bir ideoloji olacaktır. Hiçbir kötülük onun bir kötülük olduğunun açıklanmasıyla aklanamaz.

Ne kastedildiği somut ve açık bir biçimde belirtilmeksizin, düzen

çağrısı yapmak nafiledir; kendilerini gerçeklikte ya da bilinç önünde ispat etmemiş kuralların yayılmasından medet ummak da eşit ölçüde nafiledir. Nesnel olarak bağlayıcı bir düzen fikri pazara çıktı ve insanlara satıldı, çünkü insanlar bunun eksikliğini hissediyordu. Ama bu fikir, kendi içinde ve insanlar karşısında kendisini kanıtlayamıyorsa, hiçbir hak iddiası da olmayacaktı. Bu ise, hiçbir kültür endüstrisi ürününün göze alamayacağı bir şeydir. Kültür endüstrisinin, insanların beynine nakşettiği düzene ilişkin kavramlar her zaman statükonun kavramları olmuştur. Bu kavramlar, onları kabul eden kimseler açısından bile hiçbir anlamları kalmamış olsa dahi, asla sorgulanmamış, asla incelenmemiş ve diyalektiğe aykırı bir şekilde verili sayılmıştır. Kantçı görüşün öne sürdüğü koşulun aksine, kültür endüstrisinin kategorilere ilişkin hükmü ile özgürlük arasında artık hiçbir ortak yön kalmamıştır. Bu hüküm şöyle der: Neye itaat ettiğini bilmeksizin itaat edeceksin; öyle ya da böyle var olana ve herkesin refleks olarak düşündüğü gibi şu veya bu şekilde onun iktidarına ve her yerde hazır ve nazır olduğu fikrine itaat edeceksin. Kültür endüstrisi ideolojisi öyle güçlüdür ki, bilincin yerini koşullara riayet almıştır. Bu ideolojiden kaynaklanan düzen hiçbir zaman, olma iddiasında bulunduğu şeyle ya da insanların gerçek çıkarlarıyla karşı karşıya kalmamıştır. Oysa düzen, kendi başına ele alındığında, iyi bir şey değildir. İyi olabilmesinin tek yolu iyi bir düzen olmasından geçer. Kültür endüstrisinin bunu görmezden gelmesi ve soyut bir mefhum olarak düzene övgüler yağdırması, ilettiği mesajların güçsüzlüğüne ve asılsızlığına tanıklık etmektedir. Kafası karışmış olanlara yol gösterme iddiasında olan kültür endüstrisi, gerçek çatışmaların yerine sahte çatışmalar koyarak bu insanları kandırır. Kafası karışmışların hatrına çatışmaları çözer ama bunu, aslında sırf görünürde, üstelik gerçek hayatta hiç de çözüm sağlamayacak yollarla yapar. Kültür endüstrisi ürünlerinde insanların başı, genellikle iyi kalpli bir topluluğun temsilcileri tarafından, zarar görmeden kurtarılabilsinler diye derde girer; bu insanlar sonra da manasız bir uyum içinde, çoğunlukla uzlaştırılır, oysa başlangıçta çoğunluğun taleplerinin kendi çıkarlarıyla uzlaşmaz olduğunu görmüşlerdir. Kültür endüstrisi, bu amaca hizmet etmek üzere, hafif müzik eğlenceleri gibi kavramsal olmayan alanlara bile ulaşan formüller geliştirmektedir. Burada da insan, bir "karambolün," ritmik sorunların içine girmekte, ama bu sorunlar derhal ana temponun zaferiyle çözülmektedir.

Ancak, kültür endüstrisinin savunucuları bile, insanlar için nesnel ve içkin olarak doğru olmayan bir şeyin öznel olarak iyi ve doğru

olamayacağını iddia eden Platon'a açıkça karşı çıkamaz. Kültür endüstrisinin bağlantıları, ne mutlu bir hayata, ne de ahlaki sorumluluk taşıyan yeni bir sanata kılavuzluk eder; onlar ancak ardında en güçlü çıkar odaklarının bulunduğu çizginin ötesine geçmemeleri için insanlara nasihatte bulunur. Yaydığı uzlaşmacılık, kör ve ardı görünmeyen sultayı güçlendirir. Kültür endüstrisi, kendi tözü ve mantığıyla değil de, etkisi, gerçeklikteki konumu ve ortadaki iddiaları ile ölçülecek olursa; ilginin odağı, onun her zaman medet umduğu verimlilik noktasına çevrilirse, etkisinin potansiyeli iki misli ağırlık kazanacaktır. Ne var ki, bu potansiyel, çağdaş toplumun güçsüz bireylerinin, kültür endüstrisinin iktidar tekeli tarafından mahkûm edildiği kişilik zaaflarının öne çıkarılması ve sömürülmesi sayesinde oluşmaktadır. Bu insanların bilinç düzeyleri geriye doğru yol alır. Kinik Amerikan sinema yapımcılarının, filmleri on bir yaşındakilerin düzeyini hesaba katarak yaptıklarını söylemeleri bir raslantı değildir. Amaçları, yetişkinleri on bir yaşındaki çocuklar haline getirmektir.

Kapsamlı araştırmaların, henüz kültür endüstrisinin belirli ürünlerinin yarattığı geriletici etkiyi kanıtladığı ve mutlak kazanılacak bir dava üretemediği doğrudur. Ne var ki, iyi tasarlanmış bir deneyin, bunu, güçlü finansal çıkar odaklarının rahatını kaçıracak denli parlak bir şekilde başaracağına kuşku yok. Her halükârda, hiçbir tereddüde hacet olmaksızın, damlayan suyun taşı deleceği söylenebilir; hele ki, kitleleri saran kültür endüstrisi sisteminin yoldan sapmalara tahammül edemediği ve boyuna aynı davranış kalıplarını bellettiği göz önüne alındığında. İnsanların neden bunca zamandır dünyayı kültür endüstrisinin onlar için çizdiği haliyle algılamadığını ve kabul etmediğini ancak ve ancak bilinçaltının derinliklerindeki güvensizlik ile kitlelerin ruhsal donanımında sanatla deneysel gerçeklik arasındaki farklılığın son kalıntısı açıklayabilir. Kültür endüstrisinin yaydığı mesajlar, onların göstermeye çalıştığı kadar zararsız olsa bile –ki bir sürü vakada, hiç de zararsız olmadıkları açıkça görülmektedir; buna örnek olarak aydınları her zamanki klişelerle betimleyerek onlara karşı bugünlerde sürdürülmekte olan nefret kampanyalarına katılan filmler verilebilir– bu mesajların yol açtığı tutumlar kesinlikle zararlıdır. Eğer bir astrolog, okurlarını belirli bir günde dikkatli araba kullanmaları konusunda uyarıyorsa, bu tabii ki kimseye zarar vermeyecektir; ne var ki bu okurlar, her gün için geçerli olan, dolayısıyla yıldızlar tarafından doğrulanması aptalca görünen bir tavsiyenin tekrarının ardında yatan sersemliğin bizatihi kendisinden zarar görecektir.

İnsanların bağımlı köleler haline gelişini, yani kültür endüstrisinin yok olma noktasını en içtenlikle tanımlayan, verdiği bir röportajda, insanların ünlü kimselerin rehberliğinde hareket etmesi durumunda yaşadığımız çağın çıkmazlarının sona ereceğini ifade eden Amerikalıdır herhalde. Dünyanın tam da kültür endüstrisi tarafından önerilen düzende sürüp gittiğine dair bir esenlik hissi uyandırdığı sürece, kültür endüstrisinin insanlar için hazırlamış olduğu sahte doyum reçetesi sayesinde insanların yaşamasını umduğu mutluluk tam da bu nedenle insanların mutluluğu yaşamasını engelleyecektir. Kültür endüstrisinin bütüncül etkisi, aydınlanma karşıtı bir etkidir; Horkheimer ve benim belirtmiş olduğumuz üzere aydınlanma, yani doğa üzerindeki giderek artan teknik hâkimiyet, kitle aldatmacası haline gelmekte ve bilince engel olan bir araca dönüşmekte, kendileri adına ölçüp biçip karar verebilen, özerk ve bağımsız bireylerin gelişmesine mani olmaktadır. Oysa bu bireyler, ayakta durabilen ve kendini geliştiren yaşa erişmiş yetişkinlere ihtiyaç duyan demokratik bir toplumun önkoşuludur. Eğer kitleler, yalnızca kitle sıfatlarından dolayı tepedekilerden haksız yere hakarete uğramışsa, kitle haline dönüştürülüyor ve sonra da hakir görülüyorsa, bu arada çağın üretici güçlerinin izin verdiği ölçüde olgunlaşabilmiş insanların özgürleşmelerinin önüne set çekiliyorsa, kültür endüstrisinin bütün bunlardan sorumlu olmadığını söyleyemeyiz.

24 MUTABAKAT DÜZENİNDEN ARAÇSAL DENETİME

Herbert Marcuse

1. YENİ DENETİM BİÇİMLERİ

İleri sanayi uygarlığında, teknik ilerlemenin bir göstergesi olarak rahat, düzgün, makul ve demokratik bir özgürsüzlük hüküm sürmektedir. Gerçekten de, toplumsal açıdan gerekli ama zahmetli işlerin makineleşmesi sürecinde bireyliğin bastırılmasından, bireysel girişimlerin daha verimli ve daha üretken şirketlerde yoğunlaşmasından, eşit olmayan kaynak ve araçlarla donanmış ekonomik özneler arasındaki serbest rekabetin düzenlenmesinden, kaynakların uluslararası düzlemde örgütlenişini engelleyen imtiyaz haklarının ve ulusal egemenliklerin sınırlanmasından daha akılcı ne olabilir ki? Bu teknolojik düzenin aynı zamanda siyasi ve fikrî bir eşgüdümü içermesi üzücü ama gene de ümit verici bir gelişme.

Sanayi toplumunun başlangıç ve erken evrelerinde hayati öneme sahip olan haklar ve özgürlükler, yerlerin bu toplumu daha ileri bir evresine terk ediyor: Bu kavramlar geleneksel içeriklerini ve varoluş gerekçelerini yitiriyor. Düşünce, ifade ve vicdan özgürlükleri –tıpkı, ilerlemesine ve korunmasına hizmet ettikleri özel girişim gibi– esasen eskimeye yüz tutmuş olan maddi ve fikrî bir kültürün yerine daha üretken ve akılcı bir kültür koymak üzere tasarlanmış eleştirel fikirlerdi. Bir kez kurumsallaştıktan sonra bu hak ve özgürlükler de, ayrılmaz bir parçası haline geldikleri toplumla aynı kaderi paylaşır oldular. Başarı, ona ulaşmak için gerekli olan önkoşulları ortadan kaldırır.

Bütün özgürlüklerin esasını oluşturan, muhtaçlıktan âzâde olma hali arttığı oranda, özgürlük gerçek bir olasılık haline gelmekte; daha

---

Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* adlı kitabından derlenmiştir. [Eserin Türkçe baskısı için bkz. Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çeviren: Aziz Yardımlı.]

düşük bir üretkenlik durumuna özgü tüm özgürlükler geçmişteki içeriklerini kaybetmektedir. (Düşünce bağımsızlığı, özerklik ve siyasi muhalefet hakkı, kendi örgütlenme biçimiyle bireylerin ihtiyaçlarını gittikçe artan bir şekilde karşılar gözüken bir toplumda, temel eleştirel işlevlerini gerçekleştiremez hale geliyor.) Böyle bir toplum, haklı olarak kendi ilkelerinin ve kurumlarının kabulünü talep edebilir ve muhalefeti, statüko içinde kalmak koşuluyla alternatif politikaların tartışılmasına ve desteklenmesine indirgeyebilir. Bu açıdan, giderek artan ihtiyaçların karşılanması işlevinin, baskıcı bir sistem tarafından mı yoksa özgürlükçü bir sistem tarafından mı yerine getirildiği pek de önemli değildir. (Yükselen hayat standartları karşısında, sistemle uyuşmazlığa düşmek, toplumsal olarak, hele ki somut ekonomik ve siyasi zararlar doğurduğu ve bütünün sorunsuz işleyişini tehdit ettiği durumlarda işe yaramaz.) Gerçekten de, en azından yaşamsal ihtiyaçlar söz konusunda, mal ve hizmetlerin üretiminin ve dağıtımının, bireysel özgürlüklerin girdiği rekabetçi bir işbirliği üzerinden yapılması için bir neden yok gibi görünmektedir.

Girişim özgürlüğü en başından beri bir nimet olmamıştır. Çalışma ya da aç kalma özgürlüğü olarak, halkın çoğunluğu için meşakkat, güvensizlik ve korku demekti. Eğer birey kendisini özgür bir ekonomik özne olarak piyasada ispatlamaya mecbur edilmemiş olsaydı, bu tür bir özgürlüğün ortadan kalkması uygarlığın en büyük başarılarından biri olurdu. Makineleşmenin ve standartlaşmanın izlediği teknolojik süreçler, bireysel enerjiyi, ihtiyacın ötesinde, henüz keşfedilmemiş bir özgürlük alanına salıverebilirdi. İnsanın varoluşunun tüm yapısı değişebilir; birey, ona yabancı ihtiyaçlar ve imkânlar dayatan çalışma dünyasından kurtulabilirdi. (Birey, kendine ait bir yaşam üzerinde özerklik sağlamakta hür olabilirdi). Eğer üretici aygıt, yaşamsal ihtiyaçların karşılanması için örgütlenip seferber edilebilseydi, bu araçların denetimi merkezîleştirilebilirdi; böyle bir denetim, bireysel özerkliği engellemez; tam tersine onu mümkün kılardı.

Bu, ileri sanayi uygarlığının kabiliyetleri dahilinde olan bir hedeftir, teknolojik akılcılığın "son" noktasıdır. Oysa gerçekte, bunun tam tersi bir eğilim işlemektedir: Aygıt, savunma ve çalışma zamanı ile boş zamanın artması gibi ekonomik ve siyasi gereksinimlerini, maddî ve düşünsel kültüre dayatmaktadır. Teknolojik tabanını örgütleme biçiminden ötürü çağdaş sanayi toplumu totaliter bir eğilim içindedir. Çünkü totalitar[izm] yalnızca siyaset bağlamında toplumun terörістçe bir eşgüdüm içine sokulması demek değildir, aynı zamanda gereksinimlerin çıkar çevreleri tarafından kullanılması yoluyla işle-

yen, terörist olmayan bir ekonomik-teknik eşgüdümdür. Böylelikle de bütüne karşı etkili bir muhalefetin ortaya çıkmasını önler. Totalitarizme yol açan şey yalnızca belli bir tür yönetim biçimi ya da parti yönetimi değildir; partilerin, gazetelerin, "dengeleyici karşı güçlerin" vb. "çoğulculuğu" ile uyum sağlayabilen belli bir üretim ve dağıtım sistemi de pekâlâ totalitarizmle birlikte yürüyebilir.

Bugün siyasi iktidar etkisini, makine süreci ve aygıtın teknik olarak örgütlenmesi üzerindeki iktidarı aracılığıyla ortaya koyuyor. (Gelişmiş ve gelişmekte olan sanayi toplumlarında devlet, ancak sanayi uygarlığında mevcut olan teknik, bilimsel ve mekanik üretkenliği harekete geçirmeyi, örgütlemeyi ve kullanmayı başarırsa ayakta durabiliyor ve kendini güvenceye alabiliyor.) Bu üretkenlik, herhangi bir bireysel çıkarın ya da grup çıkarının ötesinde ve üstünde, toplumun bütününü seferber ediyor. Makinenin fiziksel (yalnızca fiziksel mi?) gücünün, bireyin ya da belli bir bireyler topluluğunun gücünü aştığı gibi kaba bir gerçek, temel örgütlenişi makine sürecine bağlı olan toplumlarda makineyi en etkili siyasi araç haline getiriyor. Ancak, bu siyasi eğilim tersine çevrilebilir; makine gücü esasen insan gücünün depolanmış ve tasarlanmış halinden başka bir şey değildir. Çalışma dünyası, bir makine gibi algılandığı ve dolayısıyla buna göre makineleştirildiği oranda insanın yeni bir özgürlüğü için potansiyel temel oluşturmaktadır.

Toplumun baskıcı yönetimi daha akılcı, verimli, teknik ve bütünleştirici hale geldikçe, yönetilen bireylerin köleliklerini kırabilmek ve kendi kurtuluşlarını ele geçirmek için kullanacağı araçlar ve yöntemler de hayal bile edilemez hale gelmektedir. Kuşkusuz, bir toplumun tümüne Aklı dayatmak çelişkili ve rezilce bir durumdur; gerçi bu düşünceyi kendi halkını bütüncül yönetimin nesneleri haline getirerek gülünçleştiren bir toplumun doğruluğu da tartışmaya açıktır. Kurtuluş tümüyle kölelik bilincine varmaya bağlıdır; bu bilincin ortaya çıkışı ise daima bireyin özü haline gelmiş olan gereksinimlerin ve doyumların öne çıkmasıyla engellenir. Süreç devamlı olarak bir ön koşullandırmanın yerine bir diğerini koyar; en uygun hedef, sahte gereksinimlerin yerini gerçek olanların alması, baskıcı doyumun –sahte gereksinimlerin– terk edilmesidir.

İleri sanayi toplumunun ayırt edici özelliği, bir yandan refah toplumunun yıkıcı gücünü ve baskıcı işlevini sürdürür ve bağışlarken, bir yandan da özgürlüğü –katlanılabilir ve tatmin edici ve konforlu olandan da kurtulmayı– talep eden bu gereksinmeleri etkin bir şekilde boğmasıdır. Refah toplumunda toplumsal denetim, boş yere üre-

tim ve tüketim için duyulan ezici ihtiyacı, artık gerçek bir gereklilik olmaktan çıkan aptallaştırıcı çalışma ihtiyacını, bu aptallaştırmayı yatıştıracak ve uzatacak istirahat şekillerine duyulan ihtiyacı, önceden saptanmış fiyatlar içinde serbest rekabet etme ihtiyacını, kendi kendini sansürleyen bir tür özgür basını, bir yığın marka ve ıvır zıvır cihaz arasından seçme özgürlüğü gibi sahte özgürlükleri tesis etme ihtiyacını elzem kılar.

Baskıcı bir bütünün yönetimi altında özgürlük, güçlü bir tahakküm aracına dönüştürülebilir. İnsanın sahip olduğu özgürlük yelpazesinin belirleyen, bireye sunulan seçimlerin çeşitliliği değil, birey tarafından neyin seçilebilir olduğu ve neyin seçildiğidir. Özgür seçim ölçütü asla mutlak bir ölçüt olamaz; ancak tümüyle göreli de değildir. (Efendilerin serbest seçimle gelmesi, efendileri ya da köleleri ortadan kaldırmaz. Çok çeşitli mal ve hizmet seçenekleri arasından seçme özgürlüğü, şayet bu mal ve hizmetler, meşakkat ve korku dolu bir yaşam üzerinden toplumsal denetimi, yani yabancılaşmayı güçlendiriyorsa, özgürlüğe işaret etmez.) Bireyin üzerine bindirilmiş gereksinmeleri kendiliğinden yeniden üretmesi özerklik yaratmaz; denetimlerin etkin olduğunu gösterir yalnızca.

Bu denetimlerin derinliği ve etkinliği üzerinde ısrarla duruşumuza, "medya"nın telkin gücünü abarttığımız ve şu anda insanların, kendilerine dayatılan gereksinimleri kendi başlarına da hissedeceği ve tatmin edeceği yönünde itiraz edilebilir. Ancak bu itiraz asıl noktayı gözden kaçırmaktadır. Önkoşullandırma, radyo ve televizyonun kitle ölçeğinde üretimi ve bunların denetiminin tek merkezde toplanması ile başlamaz. İnsanlar bu evreye, uzun zamandan beri var olan, önceden koşullanmış alıcılar olarak girer; belirleyici fark, verili olanla mümkün olan, tatmin edilmiş olanla edilmemiş olan gereksinimler arasındaki karşıtlığın (ya da uyuşmazlığın) yatıştırılmasıdır. Bu noktada, sınıfsal farklılıkların eşitlenmesi olarak adlandırılan "şey"in ideolojik işlevi açığa çıkar. Eğer işçi ve patron aynı televizyon programından keyif alıyor ve aynı sayfiye yerlerine gidiyorsa; eğer sekreter de işverenin kızı kadar göz alıcı bir makyaj yapıyorsa; eğer bir zencinin de Cadillac'ı varsa; eğer herkes aynı gazeteyi okuyorsa, bu asimilasyon, sınıfların ortadan kalktığını değil, Egemen Güçler'in korunmasına hizmet eden gereksinimlerin ve doyumların toplumun tabanı tarafından paylaşıldığını gösterir.

Gerçekten de, çağdaş toplumun en gelişmiş alanlarında toplumsal ihtiyaçların bireysel ihtiyaçlara aktarımı öyle etkin bir şekilde gerçekleşmektedir ki, bu ikisi arasındaki fark sanki sadece kuramsal

bir farkmış gibi görünmektedir. Bilgi ve eğlence aracı olarak medya ile manipülasyon ve telkin aracı olarak medyayı birbirinden ayırmak mümkün olabilir mi? Bir baş belası olan otomobille, bir kolaylık olan otomobili birbirinden ayırmak mümkün müdür? Ya da, işlevsel mimarinin korkunç özellikleriyle sağladığı rahatlıkları? Ulusal savunma için çalışmayla, şirket kârı için çalışmayı? Doğum oranlarının artışına yol açan kişisel tatminle sağladığı ticari ve siyasi yararlılık arasındaki ilişkiyi?

İleri endüstri uygarlığının en can sıkıcı yönlerinden biriyle bir kez daha karşı karşıyayız: akıldışılığının akılcı niteliği. Bu uygarlığın verimliliği ve etkinliği; konforu artırması ve yayması, atığı ihtiyaca, yıkımı inşaya çevirme becerisi, nesnel dünyayı insan zihninin ve bedeninin bir uzantısına dönüştürme derecesi bizatihi yabancılaşma kavramının kendisini sorgulanabilir kılmaktadır. İnsanlar kendilerini sahip oldukları metalar üzerinden tanıyor, ruhlarını otomobillerinde, hi-fi müzik setlerinde, dubleks evlerinde, mutfak gereçlerinde buluyorlar. (Bireyi topluma bağlayan asıl mekanizma değişmiş ve toplumsal denetim, kendi ürettiği yeni ihtiyaçlara demir atmıştır.)

Mevcut toplumsal denetim biçimleri, yeni bir teknolojik anlam kazanmıştır. Kuşkusuz, üretici ve yok edici aygıtın teknik yapısı ve etkililiği, modern dönem boyunca halkı mevcut toplumsal işbölümüne tabi kılmakta kullanılan en temel araç olagelmiştir. Üstelik, böylesi bir bütünleşmeye, her zaman çok daha açık cebir biçimleri eşlik etmiştir: geçim kaynağını yitirme, adalet kurumları, polis, silahlı kuvvetler gibi. Bu durum halen de böyle süregitmektedir. Ancak, çağdaş dönemde teknolojik denetimler, toplumun tüm kesimlerinin ve çıkar zümrelerinin yararına olacak bir Aklın eseri gibi görünmektedir; öyle ki, tüm çelişkiler akıldışı, tüm karşı eylemler olanaksız görünmektedir.

O halde, bu uygarlığın en gelişmiş alanlarındaki toplumsal denetimlerin, bireysel başkaldırıyı bile temellerine kadar etkileyecek derecede içe yansıtılmış olmasına şaşmamak gerekir. "Mevcut duruma ayak uydurmayı" düşünsel ve duygusal olarak reddetmek, nedensiz yere hassasiyet ve zaaf olarak görülür. Çağdaş döneme damgasını vuran siyasi olgunun sosyo-psikolojik yönü budur: Sanayi toplumuna geçişten önceki evrede yeni varoluş biçimlerinin olabilirliğini temsil eder görünen tarihsel güçlerin sönüp yok olması.

Ancak "içe yansıtma" terimi belki de, bireyin ait olduğu toplum tarafından uygulanan dışsal denetimleri kendi kendine yeniden üretmesinin ve sürdürmesinin yolunu ifade etmemektedir artık. İçe

yansıtma, muhalefeti ima eder; onu uzlaştırır. İlerlemenin etkisi, Aklı, hayatın olgularına boyun eğmeye ve aynı tür hayatın daha çok sayıdaki ve daha büyük gerçeklerini üretmeye yönelik devingen bir kabiliyete dönüştürür. Sistem, bireyler üzerinde etki ederek, içerdiği tüm olguların bütünün baskıcı gücünü aktardığını anlamalarını engellemektedir. Eğer bireyler kendilerini, hayatlarını şekillendiren şeylerin içinde buluyorsa, bunun nedeni o şeylerin yasasını –fizik yasalarını değil, kendi toplumlarının yasalarını– belirlemeleri değil, kabul etmeleridir.

Az önce, bireylerin onlara dayatılan varoluşla özdeşleşmeleri ve bu varoluşun içine kendi gelişimlerini ve doyumlarını bulmaları durumunda yabancılaşma kavramının sorgulanabilir bir hal alacağını ileri sürmüştüm. Bu özdeşleşme bir yanılsama değil, gerçekliktir. Ancak, gerçeklik, yabancılaşmanın daha ileri bir aşamasını oluşturur. Yabancılaşma tümüyle nesnelleşmiş, yabancılaşan özne de kendi yabancılaşmış mevcudiyeti tarafından yutulmuştur. Ortada tek bir boyut vardır ve her yerde, her biçimdedir. İlerlemenin başarıları, ideolojik suçlamalara olduğu kadar hukuka uygunluğa da meydan okur; mahkeme salonlarında, bunların akılcılıklarının "sahte bilinci," gerçek bilinç haline gelir.

Ne var ki, gerçekliğin ideolojiyi bu yolla soğurması, "ideolojinin sonu" anlamına gelmez. Aksine, ileri sanayi kültürü, özgül bir anlamda, öncüllerinden çok daha ideolojiktir; tıpkı bugün ideolojinin bizatihi üretim sürecinde mevcut olması gibi. Bu önerme, kışkırtıcı bir biçimde, mevcut teknolojik akılcılığın siyasi yönlerini gözler önüne serer. Kendiliğinden gerçekleşen çeşitli süreçlerle, Benlik (Ego) "dışsal" olanı "içsel"e aktarır. (Dolayısıyla, içe yansıtma, dışsal zorunluluklardan ayrı ve hatta onlara karşı olan bir içsel boyutun varlığını gösterir; kamuoyundan ve kamusal davranış biçimlerinden farklı, bireysel bir bilince ve bireysel bir bilinçsizliğe işaret eder. "İçsel özgürlük" fikrinin gerçekliği buradadır: İnsanın "kendisi" olabildiği ve kendisi olarak kalabileceği kişisel bir alan belirler.)

Bugün bu kişisel alan, teknolojik gerçeklik tarafından işgal edilmiş ve daraltılmış durumdadır. Kitlesel üretim ve kitlesel dağıtım bireyin bütünü üzerinde hak talep eder; sanayi psikolojisi, uzun zamandır fabrikayla sınırlı değildir. Çoklu içe yansıtma süreçleri, neredeyse mekanik tepkiler biçiminde kemikleşmiş gibi görünmektedir. Sonuç intibak değil taklittir: Bireyin dolaysız bir şekilde kendi toplumuyla özdeşleşmesi ve bu yoldan toplumla bütünleşmesi.

Bu doğrudan, otomatik özdeşleşme (ilkel bağdaştırma biçimlerin

özelliğidir belki de) ileri endüstri uygarlıklarda yeniden ortaya çıkar; ancak bu kez geliştirdiği yeni "dolaysızlık," incelikli bilimsel idarenin ve örgütlenmenin bir ürünüdür. Bu süreçte, statükoya karşı muhalefetin kök salabileceği zihnin "iç" boyutu daraltılır. Negatif düşünme gücünü –Akıl'ın eleştirel gücünü– barındıran bu boyutun yitirilmesi, hayli maddi bir sürecin ideolojik muadilidir; bu maddesel süreçte ileri sanayi toplumu üretim aygıtını susturur ve ürettiği mallarla ve hizmetlerle toplumsal sistemi bir bütün olarak "satar" ya da dayatır. Toplu taşıma ve kitlesel iletişim araçları, barınma, yiyecek ve giyecek olanakları, eğlence ve bilgi endüstrisinin karşı konulamaz ürünleri, tüketicileri ortalama bir memnuniyetle üreticilere ve onlar üzerinden bütüne bağlayan, öngörülmüş tutum ve alışkanlıklar, düşünsel ve duygusal tepkiler taşır. Ürünler aşılar, telkin eder, yönlendirir; kendi sahteliğine karşı bağışıklık geliştirmiş düzmece bir bilinci teşvik eder. Ayrıca bu faydalı ürünler daha fazla toplumsal sınıfta daha fazla sayıda bireye ulaştıkça, aşıladıkları düşünce reklam olmaktan çıkıp bir yaşam biçimi haline gelir. Bu iyi bir yaşam biçimidir –öncekinden çok daha iyi– ve iyi bir yaşam biçimi olarak da, niteliksel bir değişimin aleyhindedir. Böylece ortaya, tek boyutlu bir düşünce ve davranış modeli çıkar; bu modelde, içerikleri gereği yerleşik söylem ve eylem evrenini aşan fikirler, özlemler ve amaçlar ya kapı dışarı edilir ya da bu dünyanın terimlerine indirgenir. Verili sistemin ve onun niceliksel uzantılarının mantığına göre yeniden tanımlanırlar....

Bu tarihî alternatife karşı bugün sürdürülen mücadele, halk tabanında sağlam bir kitlesel desteğe sahiptir ve ideolojisini, düşüncenin ve davranışın verili olgular dünyasına kararlı yöneliminde bulur. Bilim ve teknolojinin icraatıyla kanıtlanan, büyüyen üretkenliğiyle haklı kılınan statüko, tüm aşkınlığa meydan okur. Teknik ve düşünsel başarıları temelinde yatıştırılma olasılığıyla karşı karşıya kalan olgunlaşmış sanayi toplumu, kendisini bu tarihsel alternatife kapatır. Kuramda ve uygulamada işlemselcilik (*operationalism*), ket vurma siyasetinin kuramı ve uygulaması haline gelmektedir. Bu toplum, görünür dinamiklerinin altında, tepeden tırnağa durağan bir hayat sistemidir: Kendi baskıcı üretkenliğinden ve yararcı eşgüdümünden kuvvet alır. Teknik ilerlemeye vurulan ket, bu ilerlemenin saptanmış doğrultuda büyümesiyle el ele gider. Statüko tarafından dayatılan siyasi engellere rağmen, yatıştırıcı koşullar yaratabilecek teknolojiler artıkça, insanların bu alternatif aleyhinde zihinsel ve bedensel örgütlenmeleri de artar.

Sanayi toplumunun en gelişmiş alanları, kendilerini iki açıdan

sergiler: teknolojik akılcılığın gerçekleştirilmesine yönelik bir eğilim ve bu eğilimi yerleşik kurumlar içine almak için gösterilen yoğun çaba. Bu uygarlığın iç çelişkisi şurada yatar: akılcılığının içindeki akıldışı unsur. Bu, onun kazanımlarının işaretidir. Teknolojiyi ve bilimi kendisine ait kılan sanayi toplumu, insanın ve doğanın hep daha etkili bir şekilde tahakküm altında tutulması ve kendi kaynaklarının hep daha etkili bir şekilde kullanılması için örgütlenmiştir. Bu çabaların başarısı insanın kendini gerçekleştirmesine yeni boyutlar kazandırdığında, sanayi toplumu akıldışı hale gelir. Barış için örgütlenme savaş için örgütlenmeden farklıdır; varoluş mücadelesine hizmet eden kurumlar, varoluşun yatıştırılmasına hizmet edemez. Amaç olarak yaşam, araç olarak yaşamdan niteliksel olarak farklılık gösterir.

"İlerleme" tarafsız bir sözcük değildir; belli amaçlara yöneliktir ve bu amaçlar insanın içinde yaşadığı koşulları iyileştirme olasılıklarıyla tanımlanır. İleri sanayi toplumu süregiden ilerlemenin, ilerlemenin mevcut doğrultusunun ve örgütlenmesinin kökten yıkılmasını talep edeceği bir evreye yaklaşmaktadır. Bu evreye, zorunlu çalışma süresi çok az bir süreye indirgendiğinde, maddi üretim (gerekli hizmetleri kapsayacak şekilde) tüm yaşamsal gereksinimleri karşılayabilecek ölçüde otomatikleştiğinde erişilecektir. Bu noktadan itibaren teknik ilerleme, kendi akılcılığını sınırlayan bir tahakküm ve sömürü aracı olarak hizmet verdiği zorunluluk alanını aşacak; teknoloji, doğanın ve toplumun yatıştırılması için verilen mücadelede yer alan unsurların özgür oyununa tabi olacaktır.

25 BATIDA İDEOLOJİNİN SONU

Daniel Bell

Tarihte insanoğlunun kendi dünyasını, Hıristiyanlığa ait bir alegoriye uygun olarak, keşmekeşle cennet arasında asılıymış da hep öyle kalacakmış gibi algıladığı dönemler olmuştur. Dört bin yıldan eski bir Mısır papirüsünde şöyle deniyor: "... hayasızlık gittikçe yayılıyor... ülke bir çömlekçi çarkı gibi fıldır fıldır dönüyor... kitleler başlarında bir çoban olmayan ürkek koyunlar gibi... dün fakir olan bugün varlıklı hale geliyor, bir zamanlar zengin olan da ona dalkavukluk ediyor." Gilbert Murray'in nitelemesiyle Helenistik dönem, bir "asap bozukluğu" dönemiydi; "kötümserlik artmış, özgüvene, yaşam umuduna ve olağan insan emeğine duyulan inanç yitirilmişti." Yaşlı hergele Talleyrand ise yalnızca 1789'dan önce yaşamış olanların hayatı tüm hoşluğuyla tatmış olabileceğini ileri sürmüştür.

Bu çağ da, 1930 ila 1950 yılları arasında yaşanmış ve yazılı tarihte çok önemli ağırlığı olan yirmi yıllık dönem için, parlak ümitlerle dolu bir önceki uzun dönemden sonra daha da buruk ve acı gelen bu dönem için, bazı alıntılar ekleyebilir: dünyayı saran ekonomik bunalım ve keskin sınıf mücadeleleri; insan kültürünün ileri bir aşamasında olan bir ülkede faşizmin ve ırkçı emperyalizmin tırmanışı; insanoğlunun en yüce ideallerini ilan eden devrimci bir kuşağın kendini trajik bir biçimde kurban edişi; büyüklüğü ve ölçeği bu çağa dek yaşananları aşan yıkıcı bir savaş; milyonların toplama kamplarında ve ölüm odalarında resmî görevlilerce katledilişi.

Geçen bir buçuk asrın devrimci dürtülerini dile getiren radikal aydınlar açısından bütün bunlar, binyılcı beklentilerinin, binyılcılığın, vahiy odaklı düşüncenin ve ideolojinin sonu anlamına geliyordu. Bir zamanlar eyleme götüren bir yol olan ideoloji artık çıkmaz bir yol olmuştu.

Daniel Bell: *The End of Ideology*, s. 369-75'ten derlenmiştir.

Fransız Aydınlanma *filozofları* için, kökenleri ne olursa olsun, fikirleri eyleme dönüştürmenin yolu olarak ideoloji, en keskin ifadesini, sol cenahtan Hegelcilerde, Feuerbach'ta ve Marx'ta bulmuştur. Onlara göre felsefenin işlevi eleştirel olmaktı, bugünü geçmişten kurtarmaktı. ("Ölü nesillerin gelenekleri, yaşayanların zihinlerine bir karabasan gibi çöküyor" diye yazmıştı Marx.) Sol cenahtan Hegelcilerin en radikali olan Feuerbach, kendisini II. Luther olarak adlandırıyordu. "İnsan özgür olurdu," diyordu, "eğer etrafı efsanelerden arındırmayı başarabilseydik." Tüm düşünce tarihi, insanın yavaş yavaş büyüden kurtulma tarihiydi ve eğer nihayetinde Hıristiyanlığa göre Tanrı, kilise cemaatine ait bir ilahtan evrensel bir soyutlamaya dönüşmüşse, eleştirinin işlevi –yabancılaştırma ya da kendine yabancılaşma araçlarını kullanarak– teolojinin yerine antropolojiyi, Tanrının yerine de İnsanı koymak olmalıydı. Felsefe, yaşamı hedef almalıydı; insanoğlu "soyutlamaların hayaleti"nden ve doğaüstü güçlerin elinden kurtarılmalıydı. Din "yanlış bilinç" yaratmaktan başka bir işe yaramıyordu. Felsefe ise "doğru bilinç"i ortaya çıkarabilirdi. Feuerbach ayrıca, bilincin merkezine Tanrının yerine İnsanı koyarak "sonsuz olanı sonlu" hale getirmeyi amaçlıyordu.

Eğer Feuerbach "yeryüzüne inmişse," Marx yeryüzünü değiştirmeyi amaçlamıştır. Feuerbach antropolojiyi öne çıkarırken, Marx, Hegelci anlayışın temel bir öngörüsünü sahiplenip Tarihi ve tarihsel bağlamları vurguladı. Dünya, genel İnsana değil, insanlara aitti; insanları ve insan sınıflarını anlatıyordu. İnsanlar arası farkları sınıfsal konumları belirliyordu. Hakikatler sınıfların hakikatleriydi. Bu yüzden, tüm hakikatler ya birer maskeydi, ya da kısmen hakikiydi; asıl hakikat devrimci hakikatti; ve bu gerçek hakikat, ussaldı.

Böylece, ideolojinin tahliline ve yeni bir ideolojinin yaratılmasına bir dinamik getirilmiş oldu. Kişi, dini efsanelerden arındırarak, insandaki potansiyeli (Tanrı'dan ve günahtan) geri getirdi. Tarih gelişip gözler önüne serildikçe, akılcılık ortaya çıkarılıyordu. Sınıf mücadelesinde, yanlış bilinçtense doğru bilince erişilebilirdi. Ama eğer hakikate ulaşmanın yolu eylemden geçmekteyse, kişi eyleme geçmeliydi. "Sol Hegelciler," diyordu Marx, "yalnızca *edebiyat yapıyor*." (Onlar için bir dergi çıkarmak "uygulama" anlamına geliyordu.) Marx içinse, tek gerçek eylem, siyasetin içinde yer almaktan geçiyordu. Ama eylem, yani Marx'ın tasavvuruna göre devrimci eylem, sadece toplumsal değişim demek değildi. Kastettiği, kendi anlayışına göre, Anabaptistlerin köhne binyılcı fikirlerinin tümünün yenilenmesi gerektiğiydi. Yeni bir vizyon olma açısından, yeni bir ideolojiydi....

İdeoloji, fikirlerin toplumsal manivelalara dönüştürülmesidir. Max Lerner, hiçbir kinaye gütmeksizin bir kitabına *Fikirler Silahtır* adını vermişti. İdeolojinin dili budur. Hatta bundan da fazlasıdır. Fikirlerin doğuracağı sonuçlara adanmış olmaktır. Rus eleştirel düşüncesinin babası Visaryon Belinski, Hegel'i ilk kez okuyup da "olan, olması gerekendir" formülünün felsefi doğruluğuna ikna olduğunda, Rus otokrasisini desteklemeye başlamıştı. Ama kendisine, Hegel düşüncesinin tam tersi eğilimi de barındırdığı, "olan"ın diyalektik olarak başka bir biçime evrimleştiği anlatıldığında, bir gecede devrimci olmuştu. Oğul Rufus W. Mathewson'un yorumuna göre, "Belinski'deki dönüşüm, tutku dolu olup da uzağı göremeyen, fikirlere yalnızca dolaysız mânâları temelinde yanıt veren ve onları kaçınılmaz olarak araç konumuna indirgeyen tutumu tasvir etmektedir."[1]

İdeolojiye gücünü veren şey, tutkusudur. Soyut felsefi sorgulama, tüm fikirleri akılcılık üzerinden açıklamak için daima tutkuyu ve kişiyi ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. İdeoloğa göre ise, hakikat eylemden geçer ve deneyimlere anlam veren şey "dönüştürücü an"dır. Düşüncede değil, "fiiliyat"ta hayat bulur. Aslında, denebilir ki, ideolojinin en önemli ama görünmeyen işlevi duyguları harekete geçirmesidir. Din (ve savaş ve milliyetçilik) haricinde, duygusal enerjiyi yönlendirmek için fazla bir seçenek olmamıştır. Din, dünyadaki duygusal enerjiyi, dualarda, toplu ayinlerde, dinsel törenlerde, abidelerde ve sanatta simgeleştirmiş, tüketmiş ve dağıtmıştır. İdeoloji ise bu enerjileri bir potada eritip siyasete yönlendirir.

Ama din, en etkili haliyle, bundan daha fazla bir şeydir. İnsanların ölüm meselesiyle başa çıkabilmesinin bir yoludur. Kaçınılmaz ecel sonucu ölüm korkusu, dahası katledilme korkusu, insan gücünün şaşaalı, heybetli ama bir an süren hayalini yerle bir etmektedir. Hobbes'un işaret ettiği gibi, ölüm korkusu vicdanın kaynağıdır; cebri ölümü engelleme çabası da hukukun kaynağıdır. Cennet ve cehenneme inanmak, ama gerçekten inanmak, mümkün olduğunda, ölüm korkusu bir parça hafifletilebilir veya denetlenebilir; böylesi bir inanç yokluğunda geriye bir tek benliğin imhası kalır.

Geçtiğimiz yüzyılda ve sonrasında dinî *inancın* düşüşe geçmesiyle birlikte, ölmek, tümüyle yok olmak korkusu, bilinçsizce de olsa, büyük olasılıkla artmıştır. Nitekim, çağımızın değişikliğe uğramış ahlaki mizacının göze çarpan özelliklerinden olan akıldışılığın atağa geçişinin

---

[1] Rufus W. Mathewson, Jr., *The Positive Hero in Russian Literature* (New York, 1958), s. 6.

bir nedeninin bu olduğu öne sürülebilir. Fanatiklik, şiddet ve zulüm, elbette ki insanlık tarihinde eşi benzeri görülmemiş şeyler değildir. Ama eskiden böylesi taşkınlıklar ve kitlesel duyguların dışavurumu, dinsel tutku ve pratikler aracılığıyla simgeleştirilebiliyor, tüketilebiliyor ve dağıtılabiliyordu. Şimdiyse elimizde yalnızca bu hayat kaldı ve benliğin gücünün ortaya konması, başkalarının üzerinde egemenlik kurmada mümkün –hatta bazıları için gerekli– hale geldi. İnsan artık, bir hareketin kudretini (komünizmin "kaçınılmaz" zaferinde olduğu gibi) vurgulayarak ölüme meydan okuyabilir veya başkalarını kendi iradesine tabi kılarak (tıpkı Kaptan Ahab'ın "ölümsüzlüğü" gibi) ölümü yenebilir. Her iki yol da denenmiş, ama tahakküm kurmak için en elverişli yol siyaset olmuştur; çünkü siyaset, bir zamanlar dinin yapabildiği gibi, iktidarı kurumsallaştırabilmektedir. Dünyayı esas olarak ya da salt siyaset aracılığıyla dönüştürme yolundaki modern çaba (benliğin tüm diğer dinsel dönüşümleri anlamında), duygusal enerjiyi harekete geçirmeyi hedefleyen tüm diğer kurumsal yolların güçsüzleştirilmesini zorunlu kılar. Gerçekten de, mezheplerin ve kilisenin yerini partiler ve toplumsal hareketler almıştır.

Toplumsal bir hareket, insanları ancak şu üç şeyi başarabilirse ayaklandırabilir: fikirleri sadeleştirmek, hakikat iddiasında bulunmak ve bu ikisinin birleşmesi sonucunda, eyleme adanmışlık talep etmek. Dolayısıyla, ideoloji yalnızca fikirleri dönüştürmekle kalmaz, insanları da dönüştürür. On dokuzuncu yüzyıl ideolojileri, kaçınılmazlıklarını vurgulayarak ve yandaşlarına tutku aşılayarak dinle rekabete girmeyi başardı. Kaçınılmazlıklarını ilerlemeyle bir tutarak, bilimin pozitif değerleriyle birleştiler. Ama daha da önemlisi, bu ideolojiler, toplumda kendine bir yer elde etmeye çabalayan, yükselen aydınlar sınıfıyla da bağlantılıydı.

Aydın ile akademisyen arasındaki farkları –kimseyi gücendirmeden– kavramak önemlidir. Akademisyenin sınırlı bir bilgi sahası, bir geleneği bulunur ve geçmişin birikmiş, sınanmış bilgisine, sanki bir mozaikmiş gibi eklemelerde bulunarak kendisine bu gelenekte bir yer edinmeye çalışır. Akademisyen, ondan bekleneceği üzere, kendi "benliğiyle" pek ilgilenmez. Aydın ise *kendi* deneyimleriyle, dünyaya ait *kendi* bireysel algılayışlarıyla, *kendi* öncelikleriyle ve mahrumiyetleriyle yola çıkar ve dünyayı bu duyarlılıklarla değerlendirir. Toplumsal statüsü yüksek bir değere sahip olduğundan, toplum hakkındaki değerlendirmeleri, kendisine layık görülen davranışı yansıtır. Aydın, ticaretin hâkim olduğu bir uygarlıkta yanlış değerlerin yüceltildiğini düşünmüş ve toplumu reddetmiştir. Bu yüzden de, serbestçe salınan

aydının siyasi bir kimlik edinmesi yönünde "içeriden sabit" bir baskı oluşmuştur. Dolayısıyla, on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan ideolojiler, arkalarına aydınların gücünü almıştır. William James'in "inanç merdiveni" olarak adlandırdığı şeye sarılmışlardır; "inanç merdiveni," geleceğe ilişkin kendi öngörüsünde olanakları olasılıklardan ayırt edemez ve olasılığı kesinliğe dönüştürür.

Bugün bu ideolojiler artık tükenmiştir. Bu önemli sosyolojik değişimin ardında yatan olaylar girift ve çok yönlüdür. Moskova Duruşmaları, Nazi-Sovyet Paktı, toplama kampları, Macar işçilerin bastırılması zincirin bir halkasını; kapitalizmin tadili, Refah Devletinin yükselişi gibi toplumsal değişmeler de öbür halkasını oluşturmaktadır. Felsefede, basite indirgemeci ve akılcı inançlarda bir azalış ve mesela Freud, Tillich, Jaspers gibi yeni stoacı-teolojik fikir adamlarının ortaya çıkışı gözlenebilir. Bu, Fransa'da ve İtalya'da komünizmin ve benzeri ideolojilerin siyasi bir ağırlığa ya da başka kaynaklardan beslenen güçlü bir devinime sahip olmadığı anlamına gelmez. Ancak bütün bu tarihten yalın bir hakikat çıkmaktadır: Devrimci aydın kesim için eski ideolojiler "hakikat"lerini ve ikna güçlerini yitirmiştir.

Birinin çıkıp da "dünyayı kurtarma tasarıları" ve "toplum mühendisliği" aracılığıyla yeni bir uyumlu toplum ütopyası yaratabileceğine inanan ciddi fikir insanı pek kalmadı. Öte yandan, eski "karşıt inançlar" da düşünsel güçlerini yitirmiş durumda. "Klasik" liberallerden pek azı, devletin ekonomi alanında hiçbir rol oynamaması konusundaki ısrarını sürdürüyor; ciddi muhafazakârların pek azı –en azından İngiltere'de ve Kıta Avrupasında– refah devletinin "köleliğe giden yol" olduğuna inanıyor. Bu yüzden, günümüzde Batı dünyasındaki aydınlar arasında siyasi meselelere ilişkin şöyle ya da böyle kabataslak bir fikir birliği bulunuyor: Refah devletinin benimsenmesi, ademimerkeziyetçi gücün cazibesi, karma ekonomi ve çoğulcu siyaset sistemi. İdeolojilerin çağı bu anlamda da sona ermiş bulunuyor.

Hal böyle olduğu halde, ortaya çıkan tuhaf bir olgu ise, on dokuzuncu yüzyıla ait eski ideolojiler ve fikrî tartışmalar tükenirken, Asya'da ve Afrika'da yükselen devletlerin kendi halkları için farklı bir çekiciliği olan yeni ideolojileri şekillendiriyor oluşudur. Bunlar, sanayileşme, modernleşme, Pan-Arabizm, ırk ve milliyetçilik ideolojileridir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında yaşanan büyük siyasi ve toplumsal sorunlar, bu iki tür ideoloji arasındaki belirgin farkta yatmaktadır. On dokuzuncu yüzyılın ideolojileri evrenseldi, hümanistti ve aydınlar tarafından şekillendirilmişti. Asya'nın ve Afrika'nın kitle ideolojileri ise yereldir, araçsaldır ve siyasi liderler tarafından yaratılmıştır. Eski

ideolojilerin itici güçlerini, toplumsal eşitlik ve daha da büyük oranda özgürlük oluşturuyordu. Yeni ideolojilerde ise bunların yerini ekonomik kalkınma ve ulusal iktidar almıştır.

Örnek olarak Rusya ve Çin gösterilebilir. Bu ülkelerin cezbedici özelliği artık, eski "özgür toplum" fikri değil, yeni "ekonomik büyüme" fikridir. Şayet bu fikir, halk üzerinde topyekûn bir baskı kurulmasını ve insanları yönetecek yeni bir seçkinler sınıfının yükselişini içeriyorsa, bu yeni baskıları haklı göstermek için bunlar olmaksızın ekonomik ilerlemenin yeterince hızlı bir şekilde gerçekleşemeyeceği ileri sürülür. Hatta Batıdaki bazı liberallere göre bile "ekonomik kalkınma," eski hayal kırıklıklarının etkisini ortadan kaldıracak yeni bir ideoloji haline gelmiştir.

Hızlı ekonomik büyümenin ve modernleşmenin çekiciliğine karşı koymak oldukça zordur ve bu hedefe karşı çıkanlar, tıpkı eşitlik ve özgürlük taleplerine karşı çıkanlar gibi pek azdır. Ancak, bu güçlü –aynı zamanda inanılmaz bir hızla büyüyen– dalgada kendisine bu tür hedefler koyan her hareket, yeni bir seçkinler zümresinin yeni bir sömürü düzeni olabilecek bir gelecek için şimdiki kuşağın feda edilmesi tehlikesini içerir. Yeni yeni yükselmekte olan ülkeler açısından tartışma konusu komünizmin erdemleri değildir; bu doktrinin içeriğini uzun süredir ne dostlar, ne de düşmanlar hatırlıyor. Mesele daha eski bir soruya dayanıyor: Yeni toplumlar, demokratik kurumlar kurarak ve insanların gönüllü olarak seçim –ve fedakârlıklar– yapmasına izin vererek büyüyebilir mi, yoksa elindeki güçten başı dönmüş yeni seçkinler zümresi, ülkelerini dönüştürmek için totaliter yöntemler mi dayatacaktır? Bu sorunun cevabını, kitlelerin kayıtsız ve kolayca idare edilebilir olduğu bu tip geleneksel ve eski sömürge toplumlarında, hiç kuşkusuz ki aydın sınıflar ve onların geleceğe dair düşünceleri belirleyecektir.

Böylelikle, ellili yılların sonunda şaşırtıcı bir duraklamanın ortaya çıktığı görülüyor. Batıda aydınlar arasında eski tutkular tükendi. Eski tartışmalara ilişkin anlamlı hiçbir anısı olmayan ve üzerinde yükselebilecekleri sağlam bir geleneğe de sahip bulunmayan yeni kuşak –aydınlar gibi ifade edecek olursak, apokaliptik ve binyılcı– eski görüşleri reddeden siyasi toplum çerçevesi içinde yeni gayeler arıyor. Bu "amaç" arayışında, derin, vahim ve neredeyse hazin bir öfke var. Britanya'daki bir düzine genç, zeki sol kanat aydın, *Convictions* [Kanaatler] adlı çarpıcı kitapta bu öfkeyi dile getirilmiştir. Peşine düştükleri "amaç"ın içeriğini tanımlayamasalar da, bu amaca duydukları özlem aşikârdır. Amerika Birleşik Devletleri'nde de, yeni,

tedirgin bir fikrî radikalizm arayışı hüküm sürüyor. Richard Chase, Amerikan toplumu üzerine son derece titiz bir değerlendirme yaptığı *The Democratic Vista* [Demokratik Perspektif] adlı kitabında, on dokuzuncu yüzyıl Amerikasının büyüklüğünün dünyanın geri kalanı üzerinde yarattığı etkinin, Amerika'nın insana ilişkin o zamanlardaki radikal görüşünden (Whitman'ın görüşüne benzer bir görüş) kaynaklandığını ısrarla belirtir ve yeni bir radikal eleştirinin geliştirilmesi için çağrıda bulunur. Ancak sorun şudur: Çağdaş kültürün insanı aptallaştıran tarafları (televizyon gibi) siyasi anlamda düzeltilemezken, eski siyasi-ekonomik radikalizm (sanayinin toplumsallaştırılması gibi meselelerle meşgul olduğundan) anlamını yitirmiştir. Aynı zamanda, Amerikan kültürü neredeyse tümüyle, bilhassa sanat alanında, avangard akımı benimsemiş, eski akademik biçemler tümüyle kapı dışarı edilmiştir. "Amaç" peşinde koşanlar için asıl terslik ise, işçilerin –ki bir zamanlar sosyal değişimi tetikleyen güç onların uğradığı haksızlıklardı– şu anki toplumdan, aydınlara oranla çok daha fazla memnuniyet duyuyor olmasıdır. İşçiler ütopyalarına ulaşamadı; ne var ki, onların beklentileri aydınların beklentilerinden düşüktü ve kazançları da buna mukabil daha fazla oldu.

Genç aydın mutsuzdur, çünkü "orta yol" kendisi için değil, orta yaşlı insanlar içindir; üstelik orta yol tutkudan yoksun ve körelticidir. Doğası gereği "ya hep ya hiç" ile açıklanabilecek bir olgu olan ve genç aydının mizacı gereği ihtiyaç duyduğu ideoloji, fikrî açıdan yaşam gücünü yitirmiştir ve bundan böyle pek az sorun düşünsel anlamda ideolojik terimlerle ifade edilebilir hale gelmiştir. Duygusal enerjiler –ve ihtiyaçlar– var olmaya devam etmekte ve insanın bu enerjilerini ne yönde seferber edeceği sorusu çetrefilliğini korumaktadır. Siyaset pek fazla heyecan uyandırmamaktadır. Genç aydınların bir kısmı, çoğu kez, yeteneklerini salt tekniğe indirgeyerek daraltma pahasına, bilimle ya da üniversiteyle uğraşarak bir çıkış yolu bulmuş, diğerleriyse kendilerini sanat alanında ifade etmeye çalışmıştır. Ne var ki, bu çorak arazideki içerikten yoksunluk da yeni biçimler ve üsluplar yaratmak için gerekli gerilimin eksik olması demektir.

Batıdaki aydınların, siyasetin sınırları dışında kalan tutkular bulup bulamayacağı konusu tartışmaya açıktır. Ne yazık ki, sosyal reform ne birleştirici bir çekicilik barındırmakta, ne de genç nesillere "kendini ifade" ve "kendini tanımlama" için ihtiyaç duydukları çıkış yollarını sunmaktadır. Coşkunun yörüngesi Doğuya, yani ekonomik ütopyanın yeni baş döndüren esrikliğinde "geleceğin" tek ölçüt olduğu yere yönelmiştir.

İdeolojinin sonu, ütopyanın da sona erdiği anlamına gelmemektedir; ayrıca gelmemelidir de. En azından, yalnızca ideoloji tuzağının farkında olarak ütopya tartışması yeni baştan başlatılabilir. Sorun, ideologların "sadeleştirmeler yapma konusunda korkunç derecede kötü" olmasıdır. İdeoloji, insanların tek tek meseleleri her meseleyi kendi içinde değerlendirerek ele almasını gereksiz kılar. Kişi bir meseleyle karşı karşıya kaldığında hemen, otomatikman, ideoloji makinesine gider ve hazırda bekleyen formülü ediniverir. Bu tür inançlar, apokaliptik coşkular tarafından kuşatıldığında fikirler silaha dönüşür ve ölümcül sonuçlara yol açar.

İnsanların kendi potansiyellerine dair bir görüşe ve tutku ile zekâyı kaynaştıracak bir vizyona –şimdiye dek hep olageldiği üzere– ihtiyaç duyması sebebiyle günümüzde ütopyaya, hiç olmadığı kadar gerek vardır. Ancak Cennet'in merdiveni bundan böyle "inanç merdiveni" değil, görgül bir merdivendir: Ütopya, insanın *nereye* gitmek istediğini, oraya *nasıl* gideceğini, bu tasarının maliyetini ve bu maliyetin *kim* tarafından ödeneceğine dair birtakım tasavvurları ve gerekçeleri kesin olarak belirtmek zorundadır.

İdeolojinin sonu, fikrî açıdan bakıldığında, bir devri, toplumsal değişim için kolaycı "sol" formüller dönemini kapatmaktadır. Ancak sayfayı kapatmak ona sırtını dönmek anlamına gelmez. Bu nokta şimdilerde geçmişe dair pek az anısı bulunan "yeni sol"un ortaya çıktığı bir dönemde daha da büyük önem kazanmıştır. Bu "yeni sol," tutku ve enerjiye sahiptir, ancak gelecek görüşü zayıftır. Bu akımın muhafızları, onun "hareket halinde oluşunu" büyük bir coşkuyla karşılamaktadır. Ama nereye gitmekte olduğu, sosyalizm açısından bunun ne anlama geldiği, bürokratikleşmeye karşı ne gibi önlemler alınacağı, demokratik planlama veya işçilerin denetimi dendiğinde ne kastedildiği gibi, enine boyuna düşünmeyi gerektiren sorular ancak beylik teknik laflarla yanıtlanmaktadır.

Fikrî olgunluk ve ideolojinin sonu kavramlarının anlamları, Küba'ya ve Afrika'da kurulan yeni devletlere karşı takınılan tavırlarda sınanacaktır. "Yeni sol" akımı içinde, bir *tabula rasa* [boş sayfa] yaratmak, "Devrim" kelimesini yapılan zulümleri aklayan bir mazeret olarak kabul etmek, kişisel hakların ve özgürlüklerin ve muhalefetin bastırılmasını haklı çıkarmak, kısacası, geçen kırk yıldan çıkarılan dersleri, şaşırtıcı duygusal bir atiklikle silmeye yönelik endişe verici bir heves göze çarpmaktadır. Yeni yeni ortaya çıkan bu toplumsal hareketlerin özgürlüğe ve kendi siyasi ve ekonomik kaderlerine hükmetme hakkına ilişkin taleplerinin makul gerekçelere dayanması, öz-

gürleşmek adına yapmayı seçtikleri her şey için kendilerine açık çek verildiği anlamına gelmemektedir. Aynı şekilde, bu tür hareketlerin iktidarı özgürlük adına ele geçirmiş olması, onların da, yerlerine geçtikleri devletler gibi emperyalist, ihtişam meraklısı (Pan-Afrikanizm veya başka bir ideoloji adına) veya Tarih sahnesindeki yerlerini almak gibi bir beklenti içinde olmayacağının teminatı değildir.

Eğer ideolojinin sonunun bir anlamı varsa, belagatin ve belagat sahiplerinin sonu da talep edilmeli; genç Fransız anarşisti Vaillant'ın, Temsilciler Meclisi'ne bomba attığı ve sonra edebiyat eleştirmeni Laurent Tailhade'ın onu savunurken şunları söylediği durumdaki devrimin sonu da talep edilmelidir: "Birkaç insan yaşamının ne önemi var; bu bir *beau geste*'ti [hoş bir jest]." (Buna hiç de komik olmayan bir şakayla sonlanan bir *beau geste* de denebilir: Tailhade iki yıl sonra bir restorana atılan bomba sonucu bir gözünü kaybetti.) *London Observer* muhabiri George Sherman'ın özetle ifade ettiği üzere, bugün Küba'da durum şudur: "Kimse kanunun ne olduğunu açıkça belirtmese de, bugün kanun Devrimdir. Sadece onun yanında veya karşısında olmanız ve buna uygun yargılamanız veya yargılanmanız bekleniyor. Nefret ve hoşgörüsüzlük, her türlü orta yolu, ılımlı zemini silip yok ediyor."

Ülkemizde ve dünyada karşımıza çıkan sorunlar, "sağ" ile "sol" arasındaki ideolojik tartışmanın eski şartlarına karşı dirençlidir; ve "ideoloji" kelimesi artık, haklı nedenlerden ötürü geri dönüşü olmayacak kadar geçerliliğini yitirmişse de, "ütopya"nın onunla aynı kaderi paylaşması şart değildir. Ancak, şimdilerde yeni ütopyaları en yüksek sesle talep edenler, ütopyacı ya da devrimci *amaçlar* adı altında insan onurunu ayaklar altına alan *yolları* haklı görmeye başlar ve eski tartışmaların beyhude olmasına karşın, bazı eski gerçekliklerin –ifade özgürlüğü, basın özgürlüğü, muhalefet ve bilgi alma hakkı– anlamsız olmadığını anlatan basit dersleri unuturlarsa, onların kaderi de aynı olacaktır.

Geçen yüzyılın fikrî tarihinin bir anlamı –ve verdiği bir ders– varsa, bu "şimdiki zaman, yaşayanlara aittir " diyen Jefferson'ın bilge sözünü –geçmişin mirasçılarını ortadan kaldırmak için çaba harcayan, fakat geleceğin acımasızlığına karşı da bir uyarı olarak kullanılabilen bilgeliğini– haklı çıkarıyor olmasıdır. Bu bilgelik, yoldaşlarının kaderine karşı duyarlı olan, eski ve yeni tüm devrimcilerin, her kuşakta yeniden keşfettiği bir bilgeliktir. Polonyalı yürekli filozof Leszek Kolakovski, yazdığı çarpıcı bir diyalogda kahramanına şu sözleri söyletir: "İnsanlığın ahlaki ve fikrî yaşamının ekonomi yasasını örnek alması

gerektiğine, bugün söyleyerek yarın daha fazlasına sahip olacağımıza, yarın gerçeğin galip gelmesi için bugün bazı canları feda etmemiz gerektiğine, soyluluğa ulaşan yolu suçlarla döşememiz gerektiğine asla inanmıyorum."

Polonya'nın "çözülüşü" sırasında aydınların "geleceğe" dair deneyimlerinden yola çıkarak hümanist talepler dile getirdikleri bir dönemde kaleme alınan bu sözler, Rus yazar Aleksander Herzen'in başkaldırısının yankılarını taşır. Herzen, yüz yıl önce yazdığı bir diyalogda, vaat edilen bir yarın için mevcut insan soyunu kurban edebilecek bir erken dönem devrimcisine sitem ediyordu: "Şu anda yaşayan tüm insanları, kadın şeklindeki sütunların acıklı rolüne... bir gün gelip de başkaları üzerinde dans edebilsin diye bir zemini ayakta tutma rolüne mahkûm etmeyi gerçekten istiyor musun?.... Bu, tek başına, insanların kulağına küpe olacak bir söz olmalı: Tahayyül edilemeyecek kadar uzak bir sonuç, sonuç değil tuzaktır; sonuç daha yakınlarda olmalıdır; hiç değilse, işçinin maaşı ya da işten alınan haz olmalıdır. Her çağ, her kuşak, her yaşam kendi içinde dolu doludur..."

26 DAYATMANIN VE BUNALIMIN ÖTESİNDE: GÖNÜLLÜ TOPLULUK ÇAĞININ GELİŞİ

Talcott Parsons

Sanayi devrimi ve demokratik devrim, erken modern sistemde var olan kurumsal dayanakları zayıflatan dönüşümlerdi. Avrupa monarşileri, anayasal bir yapıya kavuştukları oranda ayakta kalmayı başarabildi. Aristokrasi hâlâ kıpırdanıyor, fakat bu, genellikle katmanlaşma sistemlerinin gayriresmi cephelerinde gerçekleştiği için, yapısal olarak merkezde konumlandığı hiçbir yer yok. Yerleşik kiliseler varlıklarını sürdürmekte. Ancak İspanya ve Portekiz gibi daha az modern çeper bölgelerde din özgürlüğü üzerindeki kısıtlamalar devam ediyor. Genel eğilim (komünist ülkeler hariç), kilise ile devletin birbirinden ayrılması ve din ile mezhep bakımından çoğulculuğun benimsenmesi yönündedir. Sanayi devrimi, ekonomik örgütlenmeyi tarımdan ve küçük kent cemaatlerinin sürdürdüğü ticaretten ve zanaatten uzaklaştırıp pazarları genişletmiştir.

Modernliğin tam olarak ortaya çıkışı, monarşiye, aristokrasiye ve devlet kiliselerine atfedilmiş olan çerçeveyi sarstı ve akrabalık, hemşehrilik ilişkileriyle sınırlı ekonomik bu çerçeveyi etkisiz kılacak biçimde genişletti. Aydınlanma aracılığıyla Batı toplumlarına yayılan modern öğeler –özellikle de evrensel hukuk sistemi ve seküler kültür– on sekizinci yüzyıl itibariyle belli bir gelişmişlik düzeyine çoktan erişmişti. Toplumsal cemaatin siyasal cephelerinde meydana gelen diğer gelişmeler ağırlıklı olarak birlik ilkesini, milliyetçiliği, vatandaşlık kavramını ve temsilî hükümeti vurguladı. Ekonomi alanında ise üretim unsurları açısından, özellikle de emek açısından, farklılaşmış pazarlar oluşturuldu. Meslekî hizmetler süreç içinde yapısal olarak ev işlerinden farklılaştırılmış hizmet kuruluşlarında icra edilmeye başlandı. Özellikle (hükümet ve ordu eksenli) idari alanda ve yeni

---

Talcott Parsons'ın *The Evolution of Societies* kitabından alınmıştır.

ekonomide, belirli işlevleri daha etkili hale gelecek biçimde düzenleyen yeni modeller ortaya çıktı. Demokratik devrim etkin idareyi, sanayi devrimi ise yeni ekonomiyi harekete geçirdi. Weber, bu iki devrimin daha sonraki bir evrede kapitalist ekonominin bürokratikleşme süreci içinde kaynaşacağını öngörmüştü.

İlk modern yapısal model Avrupa'nın kuzeybatı ucunda şekillenirken, ikinci bir model de birincinin hemen ardından kıtanın kuzeydoğu ucunda, Prusya ekseninde, ortaya çıktı. Modernleşmenin ikinci evresinde de paralel bir gelişme yaşandı. Amerika Birleşik Devletleri, bir başka deyişle "ilk yeni ulus," on yedinci yüzyılda İngiltere'nin oynadığına benzer bir rolü oynamak üzere sahneye çıktı. Amerika, hem demokratik devrimi ve sanayi devrimini gerçekleştirmeye, hem de bu iki devrimi, Avrupa'da mümkün olduğundan çok daha yakın bir biçimde bir araya getirmeye hazırdı. Tocqueville ülkeyi ziyaret ettiğinde, Fransız ve İngiliz devrimlerinin bir senteziyle karşılaştı: Amerika Birleşik Devletleri, Fransız Devrimi'nin radikal kanadının arzuladığı kadar olmasa da, demokratik bir toplum haline gelmiş ve sanayileşme seviyesi itibariyle İngiltere'yi geride bırakmıştı. Bütün bunların ardından, Amerika Birleşik Devletler'ini daha yakından inceleyebiliriz....

Amerika Birleşik Devletleri'ni modernleşmenin ulaştığı son aşamanın öncüsü ilan etmek –tüm diğer etkenlerin ötesinde– oluşturduğu yeni tür *toplumsal cemaat* nedeniyle haklı görülebilir. *Toplumsal cemaat*, sosyalizm düşüncesinde vurgulanan fırsat eşitliğini oldukça başarılı bir şekilde yakalamış durumdadır. Bir pazar sistemini, hükümetten görece bağımsız bir hukuk düzenini ve bir dinin ve etnik kökenin denetiminden azade bir ulus devleti öngörür. Eğitim devrimi dernek modeline olduğu kadar fırsatların herkese açık oluşuna yaptığı vurguyla da hayati derecede önemli bir yenilik getirmiştir. Amerikan toplumu, eskiden miras kalmış eşitsizliklerle bağlarını kopararak ve eşitlikçi bir model kurumsallaştırarak kendisi kadar büyük diğer toplumlara oranla çok daha ileriye gitmiştir. Pek çok aydının paylaştığı görüşün aksine, Amerikan toplumu –ve diktatörlük rejimlerinin yönetmediği modern toplumların çoğu– kendisinden önceki toplumların başarabildiğinden çok daha geniş bir özgürlükler yelpazesini kurumsallaştırabilmiştir. Bu yelpaze, on sekizinci yüzyıl Avrupa aristokrasisi benzeri küçük ve ayrıcalıklı grupların yararlandığı özgürlükler kadar geniş bir alanı kapsamıyorsa da, şimdiye dek bu kadar geniş bir insan kitlesine tanınmış olan en kapsamlı özgürlükleri içermektedir.

Bu özgürlüklerin başını, fiziksel yaşamın getirdiği bazı zorun-

luluklardan kurtulmak çeker: hastalık, kısa ömür ve coğrafi sınırlama. Söz konusu özgürlükler, nüfusta çoğunluğun ekseriyetle şiddete maruz kalma oranını düşürmeye yönelik düzenlemeleri de kapsar. Yüksek gelirler ve geniş pazarlar, tüketimde seçim özgürlüğünü artırmaktadır. Bunun yanı sıra, eğitime ve diğer kamu hizmetlerine erişim büyük ölçüde yaygınlaştırılmıştır. Evlilik, iş, inanç özgürlüğü, siyasal tercih, düşünce, konuşma ve ifade özgürlüğü vardır. Karşılaştırmalı ve evrimsel bir açıdan baktığımızda, geç yirminci yüzyılın daha ayrıcalıklı olarak görülen toplumları, bir asır öncesinin liberal değerlerini başarılı bir şekilde kurumsallaştırmıştır.

Elbette aksaklıklar da var. Bunlardan biri şüphesiz savaş ve savaş tehlikesi.... Yeni toplumsal cemaat türünün kusurları, otoriter rejimlerin –özellikle de monarşi rejimlerinin– tahakkümüne veya aristokrasilerin yararlandığı ayrıcalıklara yönelik eski şikayetlerden kaynaklanmıyor. Marksist anlamda sınıf çatışmasından ve sömürüden de kaynaklanmıyor. Eşitsizlik ve sosyal adalet sorunları devam ediyor etmesine, ancak bu sorunları "burjuvazi proletaryaya karşı" şablonuyla açıklamanın artık haklı bir gerekçesi yok.

Amerika Birleşik Devletleri'nde eşitlik ve adalet talep eden serzenişlerin haklı bir zemine oturduğu tek bağlam var: Kölelik yıllarından beri var olan kadim bir ayrımcılıktan musdarip, geniş siyah azınlıkla ortak bir paydada birleşen ciddi bir yoksul kitlenin varlığı. Yoksulluk siyahlara özgü bir sorun değil. Esas alınan ölçütlerin çoğuna göre Amerikan yoksullarının çoğunluğu beyazlardan oluşuyor ve beyaz olmayan nüfusun büyük bir bölümü de yoksul değil. Bununla birlikte, sorunun iki veçhesi büyük şehirlerde siyahilerin gettolarında bir araya geliyor. Bu sorunlara eski bakış açısı, mutlak mahrumiyeti, beslenme bozukluklarını ve hastalıkları öne çıkarıyordu. Ancak *görece* mahrumiyetin daha büyük önem taşıdığı, insanı asıl inciten şeyin, toplumsal cemaate tam katılımdan *dışlanma* hissi olduğu yönündeki kanaat, sosyal bilimciler arasında giderek yaygınlık kazanıyor. Toplumsal değişme paradigmamız uyarınca toplum tarafından kabul edilme ile –gelirin artışı yoluyla– kademeli yükselme arasındaki bağlantıya vurgu yaptıysak da, aslında bu ikisi aynı şey değildir. Bu bağlantı, hukuki ve siyasi ayrımcılığın azalmasına rağmen ırk sorunu üzerinde yoğunlaşan gerilimlerin durulacağı yerde neden şiddetlendiğini açıklamak için kullanılabilir. Topluma dahil etme yoluyla mahrumiyet hissinin kısmen hafifletilmesi simgesel bir önem taşır ama bu sorunun çözümünün aciliyetini ortadan kaldırmaz.

Eşitlik ve sosyal adalet sorunlarını değerlendirmenin daha zor

olduğu ikinci bir bağlam daha var. Marksist anlamda zorbalık, ayrıcalık ve sınıf kavramlarına karşı yükseltilen serzenişler eskisine oranla merkezî konumlarından kaydı. Bununla birlikte, imtiyazlı kesimlerin, sahip oldukları mevkileri kamu yararının yok edilmesi ve hukukun çiğnenmesi pahasına kendi çıkarları doğrultusunda yasadışı yollardan kullandığı duygusu geçerliliğini koruyor. Daha önceki nesillerde bu tür serzenişler Franklin D. Roosevelt'in "sorumsuz zenginler"e atfen yaptığı konuşmasında olduğu gibi, ekonomik terimlerle ifade edilirdi. Günümüzdeki eğilim ise iktidar simgesine başvurmak yönünde –C. W. Mills'in deyişiyle– "iktidar seçkinleri," toplumsal hastalıklarımızdan sorumlu tutuluyor. İktidar seçkinleri mensupları, yüksek düzey memurlar olarak değil, sahne arkasında kuklaların iplerini oynatan fesatlar olarak tanımlanıyor. Paranoyak etkiler barındıran bu tür ideolojik kompleksler eskidir, ama bu duygunun ardında ne yattığı sorusu yine de sorulmalı.

Modern toplumdaki manevi sıkıntının asıl kaynağının, zenginlerin sahip olduğu ekonomik ayrıcalıklara duyulan öfke olduğu düşünülmemelidir; bu öfke, yüzyılın başında şimdi olduğundan daha güçlüydü. Herkes, yoksulluk sınırının altında yaşayan kesimin bu sınırın üzerine çıkartılması gerekliliği konusunda hemfikir. Ancak, ekonomik eşitsizlik sorunu varılan bu fikir birliğini aşıp, giderek karmaşık bir hal almaktadır. Eski eğilim, seçkin grupların gösterişçi tüketiminin azaltılması yönündeydi. Bu konuda bir kuşak boyunca pek ilerleme sağlanamamış olmasına rağmen, gelecekteki eğilim daha kapsayıcı bir eşitliğin yakalanması yönünde olacaktır.

İktidar ve yetke açısından bakıldığında toplum, yoğunlaşmamış, aksine merkeziyetçilikten uzaklaşmış ve bir dernek niteliği kazanmıştır. Bu eğilim de, memnuniyetsizliğin mutlak değil görece mahrumiyetten kaynaklandığını açıklar gibi görünüyor. Bürokrasi, sert kurallar ve yetke üzerinden merkezî denetimi çağrıştırdığından olumsuz bir simge haline geldi. Halbuki eğilim bürokrasinin değil, –bürokrasi değişme sürecine dahil olmasa dahi– dernekleşmenin artırılması yönündedir. Ama pek çok hassas kesim, bürokrasi güç kazanıyormuş gibi *hissediyor*. Bu hissin, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki "askerî-sınai kompleks"in özgürlüklere kapsamlı sınırlamalar getirdiği yönündeki suçlamalarla da ilgisi var; aşırı uçlarda yer alan kesimler, özgürlük alanındaki yeni kazanımları reddediyor.

Görece mahrumiyetin ifade edilmesinde iki simgenin öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, modern gelişmeler sırasında bozulduğu iddia edilen cemaat simgesidir. Yerleşim yerlerini oluşturan

cemaatler özelleşmiş ve pek çok ilişki, kapsamlı resmî örgütlenme bağlamına kaymıştır. Oysa bürokratikleşme kendisinden önceki her şeyi silip götürmez. Bunun da ötesinde, kitle iletişim sistemi *Gemeinschaft* toplumunun özelliklerine eş değer bir işlevsellik taşır ve bireyin kendi standartlarına ve isteklerine göre bir seçim yaparak sisteme dahil olmasına olanak tanır. İkinci simge ise "katılım"dır ve asıl ifadesini "katılımcı demokrasi" formülünde bulur. Katılım talepleri, esas arzu edilen şeyin iktidar olduğu izlenimini verse de, bu taleplerin rasgele ve dağınık bir şekilde yöneltiliyor oluşu bu izlenime şüphe düşürmektedir. Talepler esas itibarıyla topluma dahil olmak ve dayanışma gruplarının üyeleri olarak tam kabul görme arzusunun bir yansımasıdır. Benzer düşünceler *gayrimeşru* iktidar konusunda duyulan korku için de geçerlidir. Etkin bir örgüt olmanın gerektirdiği zorunluluklara uygun olarak katılımın nasıl bir biçim alacağı ise yanıtlanması zor bir sorudur.

Bu yorum, yüksek öğrenimin kitlelere yayılmasıyla ilişkilendirilen öğrenci hareketlerinin modern toplumlarda öne çıkışıyla da bağdaşmaktadır. Kökten değişiklik isteyen öğrencilerin ısrarla vurguladığı konular toplumun genelinde yankı bulmaktadır. İktidar, hem olumlu, hem olumsuz anlamda güçlü bir simgedir. Kötü kullanılan iktidar, toplumda neyin yanlış gittiğine işaret eder; bu yanlışlığa karşı sunulan çarelerden biri de "öğrenci iktidarı"dır. Bürokrasi ve onunla ilgili konular da yanlış kullanılan türden bir iktidarla ilişkilendirilmektedir. Katılımın mecburi olduğu yeni cemaat kavramı ise sihirli erdemlerle donatılmıştır.

Modern toplum açısından üç devrimin oynadığı önemli rolün altını çizdim. Bu devrimlerin her biri, devrimci değişmenin yanı sıra, var olan toplumsal yapının niteliklerine de karşı çıkan radikal kesimler oluşturarak gerilim merkezi olmuştur. Erken demokratik devrimin bir evresini oluşturan Fransız Devrimi; Jakobenleri, bir başka deyişle Rousseaucu demokrasinin mutlakiyetçilerini üretti. Sanayi devrimi, hakkında epey sözüm olan çatışmalar üretti; sosyalistler bu evrenin radikalleri konumundaydı. Yeni Sol'un radikal öğrencileri de eğitim devriminde benzer bir rol oynamaya başladı.

Burada bir çelişkiyle karşı karşıya kalıyoruz. Devrimciler, ahlaksız addettikleri sistemleri yıkıp devirmeyi amaçladıkları kişilerle aslında aynı değerleri paylaştıkları söylendiğinde içerliyor. Çözümlemede değer kavramını kullandığıma göre, modern toplumun, özellikle de Amerika Birleşik Devletleri'nin dayandığı temel değer *örüntülerinin* karşısına onları kökünden sarsacak bir güçlük çıkmış olup olmadığı

sorusu meşru bir soru olacaktır. On dokuzuncu yüzyılın ilerici değerleriyle ilişkilendirilen kurumsal kazanımlar artık geçerli değil midir? Yeni kuşak bu kazanımları red mi ediyor? Bence reddedilmediler ama kıymetleri de bilinmedi. Modern toplum, görünürdeki değerlerine yakışır bir şekilde yaşamamakla suçlanıyor; yoksulluk ve ırk ayrımcılığının varlığı ile savaşın ve emperyalizmin varlığının devam ediyor oluşu bu durumun göstergeleridir. Öte yandan, toplumun bu değer uygulamalarıyla yetinmemesi, bunlara yenilerini eklemesi gerektiği yönünde ısrar edenler de var.

Eşitlikçi temalar sonraki evrelerin ne olabileceği hakkında bir fikir vermekte, cemaat ve katılım simgeleri modern toplumun gideceği yöne işaret etmektedir. Modern sistem –özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde– kurumsal birleşmenin ilk evresini tamamlamış olsa da, bir yandan da yeni evrelerin ortaya çıkışıyla mayalanıyor. Toplumsal cemaatin, yeni evreler açısından arz ettiği stratejik önem ise açıkça ortada. Amerika Birleşik Devletleri'nin değişime öncülük ettiği doğrudur, ama bu değişimin getirdiği özellikler tüm modern toplumlara yayılacaktır. Bu yüzden şimdi sıra bu özellikleri tanımlamaya geldi.

Eşitlik ilkesi şimdiye kadar olduğundan çok daha yaygın bir şekilde uygulanıyor. *Temel olarak* eşit bireylerden oluşan bir toplumsal cemaat, din (çoğulcu bir toplumda), etnik bağlar, bölgesel ve yerel ilintiler ve kalıtsal sosyal statü gibi (aristokrasinin yanı sıra, sınıf statüsünün daha yeni biçimlerinde de) eski, zümreci ve doğuştan gelen aidiyet esaslarına dayanan meşruiyeti zayıflatma sürecinde geçilen son aşama olacak gibi görünüyor. Bu eşitlik temasının pek çok öncülü bulunuyordu, ama bu tema ilk kez, Aydınlanma tarafından getirilen doğal haklar kavramı sayesinde billurlaşmış ve Amerikan Anayasası'ndaki Temel Haklar Bildirgesi'nde ifadesini bulmuştur. Temel Haklar Bildirgesi'nin bir saatli bomba olduğu sonradan ortaya çıktı; bildirgenin bazı sonuçları, resmen kabulünden çok sonra, özellikle Yüksek Mahkeme'nin etkinliği dolayımıyla (ama bunun yanı sıra genel olarak da) dramatik biçimde belirdi. Amerika Birleşik Devletleri'nde yoksulluğa ve ırkla ilgili sorunlara yönelik kaygılar, doğuştan alt tabaka veya aşağı ırk kavramlarına karşı modern toplumlarda uyanan ahlaki muhalefeti yansıtıyor.

Bazı radikal ideolojiler, gerçek anlamda eşitliğe ancak tüm hiyerarşik statü ayrımlarının ortadan kaldırılmasıyla ulaşılabileceğini savunuyor. Bu tür bir cemaat oluşturma fikri, asırlar boyunca ısrarla yinelenen bir ideal olagelmiştir. Gerçekçi kurumsallaşmaya

yaklaşan denemeler yaşanmıştır, fakat bunlar hep küçük ölçekli ve kısa ömürlü olmuştur. Bu yöndeki aşırı yoğun baskı, gelişmiş bilginin yetkin yaratımı ve kullanımını ve hukuk, piyasalar, etkili hükümet gibi modern toplumun geniş ölçekli kurumlarını sekteye uğratacaktır. Toplumu parçalayarak ilkel küçük cemaatlere bölecektir. Modern toplumsal gelişmenin rotası, yeni bir katmanlaşma modeli doğrultusundadır. Meşrulaştırılmış eşitsizliğin tarihsel kökeni, verili olagelmiştir. Yeni eşitlikçiliğin temel değer anlayışı ise farklı bir meşruiyet zemini gerektirmektedir. Genel olarak ifade edersek, bu zemin, bir sistem olarak algılanan toplum için *işlevsel* olmalıdır. Rekabetçi eğitim sürecinin ortaya çıkardığı farklı sonuçlar, en başarılı kişilerin toplumsal menfaate yaptığı katkılar bağlamında meşrulaştırılmak zorundadır; söz konusu özel başarı, yaradılıştan gelen yetenekle iyi bir eğitimin bileşimi sonucu ortaya çıkar. Ekonomik verimlilikten edinilmesi umulan toplumsal yarar (katılan her bireysel ya da kolektif birimin eşit ölçüde üretken olacağı öngörülmeksizin), ekonomik olarak daha verimli olan birimlerin ödüllendirilmesi fikrine dayanır. Benzer şekilde, etkin bir örgütlenme karmaşık topluluklar için işlevsel bir gereklilikür ve böyle bir etkinliğe ulaşılmasını sağlayan da, doğası gereği farklılaştırıcı bir yanı olan iktidarın kurumsallaşmasıdır.

Temel eşitliğin olmazsa olmaz koşulu olan değer ile (her biri toplumsal yapının somut alanlarında birbiriyle kesişen) yeterliğin, verimliliğin ve toplumsal faydanın işlevsel gerekleri iki biçimde uzlaştırılabilir. Birincisi, *sorumluluğun* kurumsallaştırılmasıdır; seçimle işbaşına gelen görevlilerin seçmenlerine karşı olan sorumlulukları buna bir örnektir. Ekonomik pazarlar, akademik dünyada, başka meslek dallarında ve diğer muteber camialarda yeterliği onaylayan mekanizmalarınkine benzer işlevleri –tam olarak olmasa da– yerine getirir. İkinci uzlaşma biçimiyse, fırsat eşitliğinin kurumsallaştırılmasıdır; böylece hiçbir vatandaşın doğuştan gelen özelliklerinden (ırk, toplumsal sınıf, din, etnik bağlar) dolayı işle ilgili fırsatlara –örneğin istihdam konularında– veya işini etkin bir şekilde yapabilmek için gerekli olan fırsatlara –örneğin sağlık ve eğitim– eşit olarak erişme hakkı engellenmeyecektir. Bu idealin eksiksiz olarak uygulanmasına daha çok var; ama fırsat eşitliğinin düpedüz safsata olduğunu savunan ve günümüzde oldukça yaygın olan görüş, bu idealin aslında ciddiye alındığını göstermektedir. Geçmiş zamanlarda, alt sınıflar ya da doğuştan gelen başka özelliklerinden dolayı mağdur olan bireyler, kendilerinden daha iyi olanlara bahşedilen fırsatların kendilerine açık olmamasını doğal bir şeymiş gibi kabul etmiş ve buna karşı

çıkmamıştı. Başkaldırının hacmi, kötülüğün cesametinin basit bir fonksiyonu değildir.

Eşitliğe verilen değerin, işlevsel etkinliğe bağlı eşitsizliklerle dengelenmeye çalışılması, modern toplumların karşısına bütünleştirici sorunlar çıkarıyor; çünkü hiyerarşik meşruiyetlerin dayandığı tarihsel temellerin pek çoğu artık yok. Söz konusu zorluk, sorunun hayatın genel bir alanında değil, pek çok farklı alanında görülmesiyle artıyor. İşlevsel eşitsizlik için pek çok gerekçe öne sürülürken, yeterlik-ekonomik verimlilik-toplu yarar sınıflandırması ancak basit bir çerçeve oluşturabiliyor. Bütünleşme yalnızca ayrıcalık talepleriyle eşitlik ilkesi arasında değil, çoğulcu bir toplumsal sistemde bulunan değişik türlerdeki ayrıcalık taleplerinin arasında da gerçekleşmelidir.

Bu bütünleşme, katmanlaşma sonucu ortaya çıkan kurumların odak noktasıdır. Modern katmanlaşmayı tanımlama iddiasını taşıyan eskiden kalma formüllerin hiçbiri tatmin edici değildir. Katmanlaşmanın dayanağı –istisnalar hariç– ne ulusal veya etnik aidiyettir, ne eski anlamıyla aristokrasidir, ne de Marksist anlamda sınıftır. Katmanlaşma gelişmesini tamamlamamıştır, hatta çok yenidir. Böyle bir toplumsal cemaatin bütünleşmesi, belirli kesimlere ve bunların işgal ettiği mevkilerin –yetki sahibi kişilerin makamları da dahil– genel anlamda itibar görmesi üzerine kurulu mekanizmalara dayanmalıdır. Bu tür kesimlerin ve mevkilerin itibarı, servet, siyasi güç, hatta manevi yetke gibi tek etken yerine, çeşitli etkenlerin bileşiminden kaynaklanmalıdır. *İtibar,* iletişimde öyle önemli bir eklemlenme noktasıdır ki, toplumsal cemaatin bütünleşmesi için gerekli olan etmenler değerlendirilip, dengelenip bütünleştirildiğinde bir çıktı oluşturur: *nüfuz.* Bu nüfuzun bir ya da birtakım birimler tarafından kullanılması; hakların ve yükümlülüklerin, yapılması beklenen işlerin ve elde edilecek ödüllerin ortak çıkar için sağladığı katkılar oranında dağıtılmasını haklı göstererek diğer birimleri bir görüş birliğine kavuşturmada yardımcı olabilir. Ortak çıkar, bir cemaat olarak algılanan toplumun yararıdır.

Elinizdeki kitabın tümünü ve özellikle bu bölümü betimleyen toplumsal cemaat kavramına yoğunlaşmak, değerlerin potansiyel olarak herhangi bir cemaati aştığının kabul edilmesiyle dengelenmelidir. Bu yüzden bu kitap, herhangi bir toplumla değil, modern toplumların *sistem*iyle ilgilidir. Amerika Birleşik Devletleri'nin toplumsal cemaati dönüştüren ve dönüştürmeye devam eden süreçler sadece bu topluma özgü değildir; modern –ve modernleşen– sistemin bütününe

işlemiştir. Kendi ülkelerinde ırk sorunu yaşamayan Avrupa devletlerinin, Amerikalıları, siyahlara karşı takındıkları vurdumduymaz tavır yüzünden yerden yere vurma konusunda ya da bağımsız küçük ülkelerin emperyalizme karşı öfkelerini açıkça dile getirme konusunda kendilerini haklı görmesi, ancak böylesi bir ortak payda varsayımı üzerinden açıklanabilir. Modern sisteme olan ortak aidiyetin hâkim noktasından bakıldığında, yeni bir değer sisteminin *toplumlararası* alanda kurumsallaşması, –katmanlaşmayla olan bağlantısı dahil olmak üzere– incelenmeye değer bir konudur.

Modern sistemde fikir ayrılıklarının ve dolayısıyla yaratıcı yeniliklerin odakları, on dokuzuncu yüzyılda kapitalizm ve sosyalizm üzerine yapılan tartışmalarda iddia edildiği anlamda ekonomik değildir; ayrıca, iktidarın dağılımında adaletin tesis edilmesi sorunu anlamında siyasi de görünmezler; gerçi, bu iki ihtilaf hâlâ mevcuttur. Bu odağın, özellikle de eğitim devriminin başlangıcında, kültürel bir odak olması en gerçekçi sav olacaktır. Bunun göstergeleri, fırtınanın merkezinde toplumsal cemaatin yer almasıdır. Kalıtsal ayrıcalıklar, etnik köken ve sınıf gibi eskiden kalma pek çok değer terk edilip unutulmaya yüz tutmuştur. Cemaat kurallarının yapısını –kendisi başlı başına bir mesele olarak karşımıza çıkan– dayanışmanın güdüsel temeliyle bütünleştirmek konusunda da çözülmemiş sorunlar vardır. Yeni toplumsal cemaat bütünleştirici bir kurum olarak ele alındığında, fikrî geleneklerimizde alışık olduğumuzdan farklı bir düzeyde işlemeli; siyasi iktidarın ve zenginliğin komutasının ve onları değer bağlılıklarına ve etki mekanizmalarına dönüştüren etmenlerin ötesine geçerek ele alınmalıdır.

27 İDEOLOJİ, KÜLTÜREL DONANIM VE YENİ BİLİNÇ ENDÜSTRİSİ

Alvin Gouldner

Daha önce de belirttiğimiz gibi, modern ideolojilerin tarih içinde kendilerine özgü akılcılıklarıyla yayılması ile yazılı malzemelerin tek kipliliği ve çizgiselliği arasında özel bir bağ bulunmaktadır. O halde yazı, özellikle de matbu iletişim, "modern" ideolojilerin –en azından bizim bilebildiğimiz kadarıyla– temellerinden birini oluşturmaktadır. Bu yüzden, ideolojinin gelecekte izleyeceği yol, kısmen de olsa, yazının geleceğine, yazının ve basılı nesnelerin üretilmesine, yazının ve yazılı nesnelerin tüketilmesine ve aynı zamanda da yazının izleyicilerinin ve pazarların –yani "okur"ların– üretilmesine bağlı olacaktır. Yazarlar, okurlar için yazı üretir. Bu nedenle, yazı üretimini ve basılı nesnelerin izleyici edinmek uğruna girdiği rekabeti etkileyen her şey, ideolojinin modern dünyadaki rolünü de etkilemektedir. İdeolojilerin konumu ve yapısal karakteri, okuma alışkanlıklarındaki değişmelerden ve okumaya duyulan ilginin (ya da okumaya ayrılan zamanın) değişmesinden etkilenmektedir. Şimdi, bunun bir deneme olduğunu akılda tutarak, modern iletişim teknolojilerinin ve onun bir parçası olan bilinç endüstrisinin en son ve en yeni halleriyle, ideoloji ve onu gelecekte bekleyenler üzerinde yaratmaları olası etkilerin bir kısmını incelemeye çalışağız.

Şimdiye kadar, ideolojinin temel simgesel araçları kavramsal ve dilsel olmuştur. İdeoloji ile toplum arasındaki ilişki, basılı metinlerin muazzam gelişimden etkilenmiştir. İdeoloji, toplumu doğrudan "yansıt"mamakta, fakat haberlere ve gazetelere yansımasına aracılık etmekteydi. Bu yüzden, ideolojinin toplumla karşılıklı etkileşiminin büyük bir kısmı yayınlar aracılığıyla gerçekleşiyordu. Modern ideolojiler öncelikle okuyuculara, toplumun nispeten daha eğitimli ama küçük bir kesimine –çekirdeğini iyi eğitim almış bir aydınlar kesiminin oluşturduğu "okuyan halk"a– sunulup, ardından da onların

---

Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology*. New York: Seabury Press, 1976.

aracılığıyla daha geniş bir halk kesimine yöneltiliyordu. İdeoloji, nispeten daha iyi eğitim almış okur-yazar seçkinler üzerinden dağılarak, gazetelerde, dergilerde, broşürlerde ya da el ilanlarında yayımlanan ideolojinin "halkın düzeyine indirilişi"ne getirilen yorumlar ve sohbetlerde, kahvehanelerde, sınıflarda, seminer salonlarında ya da kitlesel toplantılarda yüz yüze yapılan sözlü iletişimler üzerinden daha geniş bir halk kesimine yayılıyordu.

Bu "iki basamaklı" iletişim modelinde, karmaşık ideolojilerin yoğun bilgisi, medya tarafından ve özellikle de aracı bir aydın kesim vasıtasıyla kitlelere iletilmekte ya da "sirayet ettirilmekte"dir. O halde, aracı aydın kesim, ideolojiyi sert bir şekilde gösterilen bir şeymiş gibi tanımlayan bu basılı nesnelerin kısmen tercümanı, kısmen de asıl sahibi olarak işlev görmektedir. Aydın kesim, basılı nesneleri okumanın değişik biçimlerini doğru ya da yanlış olarak tasdik edebiliyorsa ve başka kişileri de bu nesnelere dair yetkin bilgiye sahip kimseler olarak tasdik edebiliyorsa (ve ne kadar edebiliyorsa o oranda), o nesnelerle arasında bir mülkiyet ilişkisi kurulmuştur denilebilir.

İdeolojilerin merkezinde yer alan önemli geleneksel basılı nesnelerin aksine, modern iletişim medyası, dilsel olmayan ikonik unsurları, dolayısıyla da kamu iletişiminin çok kipli yapısını fevkalade yoğunlaştırmıştır. Yirminci yüzyılda iletişim alanında gözlenen atılımlar, radyo ve sinemanın yayılmasıyla başlamış, şimdilerdeyse televizyonun yayılmasıyla doruğa çıkmıştır. Televizyonun tüm dünyaya yayılışı, iletişim devriminde bir dönemin sona erip, yeni bir dönemin –bilgisayarlı kitlesel haberleşme sisteminin gelişimi– başladığına işaret etmektedir. Şu esnada, ileride bilgisayarla bilgi depolamanın ve bu bilgilere erişim sistemlerinin "kablolu" televizyonla bütünleşeceği, kökten yenilikler getirecek iletişim çağının ilk evrelerini yaşıyoruz. Bilgisayarın ana denetim sistemi, bilgisayarın bilgi deposunu denetleyecek ve seçilen bilgi parçacıklarını getirmesi için ona talimat verecek; bu bilgiler ise kablolu televizyon ya da özel olarak sipariş edilen çıktılar aracılığıyla televizyon taraması üzerinden işyerlerimize ve evlerimize doğrudan ulaşacak.

Televizyon yalnızca bir deneyim ikamesi ya da farklı bir deneyim değildir; televizyon her ikisini de içerir, dolayısıyla tarihsel olarak yeni bir kitlesel deneyimdir. Televizyon izleyicilerinin benimsediği türden ideolojiler, izleyicilerin "kişisel yaşantıları"nın yanı sıra medya tarafından üretilen ikonik imge tortularını –"kafalardaki görüntüleri"– bütünleştirmeyi ve bunlara bir ahenk kazandırmayı başarmak zorundadır. Aslında bu ikonik imge tortuları, teknoloji tarafından

aşılanarak yerleştirilmiş yeni bir kadim-simgeciliktir; erken çocukluk deneyimlerinden arta kalan birinci tip kadim-simgeciliği doğrudan etkileyerek yeniden biçimlendiren ve ona ahenk kazandıran ikinci tip bir kadim-simgecilik. Kısacası, insanların genellikle üzerinde konuşamadığı şeyler şimdi çeşitli yollarla insanların üzerinde konuşamadığı diğer şeylerin etkisi altında kalmakta ve ortaya gene insanların üzerinde konuşamadığı sonuçlar çıkmaktadır. Buna göre de, normalde yalnızca yavaş yavaş ve yaşam deneyimlerine bağlı olarak değişen ideolojilerin karakteristik yapısı etkilenmekte ve yeni biçimlerde ve büyük bir olasılıkla çok daha hızlı bir oranda değişmeye uğramaktadır. Televizyon, yeni bir deneyim kipi ve temposu yaratmıştır.

İdeolojiyi ve tarihi, kişisel deneyimlerin "kara kutusu"yla ilişkilendirecek olursak, o kara kutunun artık teknolojik olarak genişletilmiş olduğu, dolayısıyla ideoloji ile tarih ya da insanın tarihsel süreç içindeki sosyal konumu arasında yer alan bariz bağlantıda bir zayıflama meydana gelebileceği görülür. Bu, bir yönüyle, "ideolojinin sonu," ideolojinin "önemini yitirişi," ya da yaşamın, toplumun ve kültürün "anlamsızlığı" veya "saçmalığı" olarak anlaşılabilir. İnsan karakterinin kadim-simgesel malzemeleri, günde altı saat –insanın uyanık olduğu zamanın yaklaşık yüzde kırkı– televizyon izleme mesaisi yüzünden artık teknolojik olarak dokunulabilir hale gelmiştir; "kişisel" olanla toplumsal-tarihsel olan arasındaki kopukluk büyümektedir.

Teknolojinin, karakterin kadim-simgesel unsurlarında yarattığı böylesi bir kitlesel dönüşümle birlikte, ideolojik sistemler dahil, kitlesel inanç sistemlerinde değişikliğe gidilmesi şart olacaktır. Burada değişmeyle anlatılmak istenen, farklı ideolojilerin, halka dair farklı tasarıları olan ve farklı kesimlerin ilgisini çekecek ideolojilerin gerekliliği değil; her türlü ideolojinin çizgisel ve eylemci bütün bir mantığının –ideolojinin en temel dilbilgisinin– altının oyulması ihtimalidir. Televizyon, "sen oradasın" hissini yaratan katılımcı ve tüketici bir faaliyettir. İnsanda, televizyon seyrettikten sonra harekete geçme ihtiyacının hasıl olması pek nadirdir. Televizyon seyretmek kendi başına bir amaçtır zaten.

Normal ideolojilerin sunduğu akılcılığın temellerinden birini oluşturan eleştirel mesafe, katılımcı bir deneyim yaşayan izleyiciler açısından oldukça kısalmıştır. Televizyonda bir şey seyrettikten sonra geriye artık bir gerilim kalırsa, bu gerilim, ideolojinin temin ettiği fikrî izahate değil, bir oyunda veya müzik parçasında "düğümün çözülmesi" anlamında bir "çözüm"e ihtiyaç duyar. İdeoloji daima, akılcı bir

sosyal eleştiri ölçüsü içerir; bu eleştiri, sosyal bir hedefin belirlenmesi ve kişinin kendini bu hedefi değiştirmek üzere hazırlaması anlamına gelmektedir. İzleyicinin katılımcı deneyimi, fikrî bir boyut barındırdığı durumlarda, tüketilecek ve deneyimlenecek nesnenin dramaturjik bir eleştirisini imler. Dramaturjik eleştiri, izleyiciyi bir şey yapmak ya da bir şeyi değiştirmek için harekete geçirmez; yalnızca bir şeyi verili haliyle "takdir etmesini" sağlar. Bir şeyin negatif dramaturjik eleştirisi sunulan izleyicinin, daha iyi bir gösteri yaratması değil, mevcut gösteriyi daha iyi "kavraması", başkalarına onu izleme veya izlememe konusunda tavsiyelerde bulunması ve aynı dramaturjinin üreteceği bir sonraki yapımı iple çekmesi veya görmezden gelmesi beklenir. İdeoloji, harekete geçmek için hazırlık olarak akılcı eleştiriyi çağırır; dramaturji ise, sunulduğu biçimiyle olayların edilgen seyircisi olarak izleyicinin hassasiyetlerinin işlenmesini gerektirir.

Kavramsal simgecilikten ikonik simgeciliğe geçiş, tüm ideolojilerin ortak temellerini sarsılabilir. Gazete merkezli iletişim sisteminden televizyon merkezli iletişim sistemine geçişin hazırladığı tepki, ideolojilerin ortak dilbilgisi etrafında çeşitlenen ideolojik gösterilerin şeklini almayabilir. Onun yerine, tümüyle farklı bir şekilde yapılandırılmış simge sistemlerinin, dijital yerine analog, analitik yerine sentetik sistemlerin, gizli inanç sistemlerinin, yeni dinsel mitlerin, Şark'ın ve Batılı olmayan diğer dinlerin "keşfi"nin şeklini alır. Ancak, bu noktada ideolojinin "sonu" gelmez; ideoloji bazı kesimler içinde, bazı mevkilerde ve bir noktada gösterge düzeyinde yaşamaya devam eder, ama kitlelerin bilinçlilik hallerinden bir tanesi olarak önemini yitirmiştir. Bazı seçkinler arasında hâkim bilinç biçimi olarak kalmaya devam etse de, kitleler ve toplumun alt tabakalarında önemini gitgide yitirmektedir. Televizyonun bir sonucu olarak, farklı "sınırlı" konuşma biçimlerinin devlet okulu sistemi tarafından geleneksel olarak zayıflatılışı, aynı konuşma biçimlerinin televizyon tarafından güçlendirilmesiyle dengeleniyor ve farklı "özenilmiş" konuşma biçimleri, giderek seçkinler sınıfıyla sınırlı hale geliyor.

1950'lerdeki "ideolojinin sonu" tezinin kökleri bir tür iyimserlikten ve örtük ilerleme efsanesinden kaynaklanıyordu. Bu düşünceye göre ideoloji, teknolojik, bilimsel ve akılcı-pragmatik bilinç biçimlerinin zaferiyle –kısacası, daha "yüksek" bir bilinç biçimi tarafından– yerinden edilecekti. Burada ileri sürülen görüş ise, kitleler arasında, her ölçekte ideolojiyle yarışa girmesi olası bilinç biçiminin, daha akılcı değil, daha az akılcı olabileceği, daha yüksek bir akılcılığa değil, daha düşük bir akılcılığa sahip olabileceği üzerinedir. Hem ideoloji,

hem de ideolojinin eleştirmenleri Aydınlanma'dan etkilenmeye devam etmiştir. İdeoloji sönmeye yüz tuttuğunda, daha akılcı bir şeyle değil de, Aydınlanmacıların bakış açısıyla pekâlâ gerici ve akıldışı bir şeyle de yer değiştirebilir; ideoloji eleştirmenlerinin gözden kaçırdığı nokta budur. Üstün gelme ihtiyacı içinde olan Aydınlanma akılcılığının sınır tanımadığını ya da Batıda yaşanan okültizme ve Doğu dinlerine inanma eğiliminin, mevcut toplumların belli bazı akıldışılıklarına dayalı olmadığını söylemeye çalışmıyorum. Yalnızca, okültizme duyulan inancın ve Doğu dinlerinin bu akıldışılıkları başarıyla aştığı fikrinden kuşku duymak gerektiğini söylüyorum.

Okumayan insanlar, ideolojilerle ve ideolojik hareketlerle ancak ikinci elden bir ilişki kurabilir. Şayet bu insanları bir şeye ikna etmek amaçlanıyorsa, başka araçlar vasıtasıyla ya da başka yollardan ikna edilmek zorundadırlar. Radyo, sinema ve televizyonun ortaya çıkışıyla birlikte bu insanların simgesel dünyasında muazzam bir değişme meydana geldiğine göre, ideolojinin yorumcu ve yönetici olarak kamu projelerini teşvik eden rolünde de önemli bir değişme olmalıdır. Buna koşut olarak, okul ve üniversite gibi bazı yerler ya da nispeten daha iyi bir eğitim almış olanlar gibi toplumun belli bazı tabakaları, ideolojinin üretimi ve tüketimini ilgilendiren fırsatlar konusunda yapısal anlamda sahip oldukları üstünlükleri korumaktadır.

Kitlesel eğitim sisteminin gelişmesiyle birlikte, ileri düzeyde sanayileşmiş ülkelerin halklarının bilinci hızla ve büyük ölçüde bölünmüştür: Bazı "seçkinler" arasında, ideolojik nesnelerin tüketimi ve üretimi konusunda bir yoğunlaşma görülmektedir; ama eşzamanlı olarak da "kitlelerin" büyümesi söz konusudur. Burada kullanılan "kitleler" deyimiyle, ideolojiyi hayatlarında daha az merkezî bir yere oturtan insanlar kastedilmektedir. Zira bu insanların bilinci artık ideolojiden çok radyo, sinema ve televizyon tarafından şekillendirilmektedir; bir başka deyişle, "kültür aygıtı"nın ürettiği ideolojik ürünlerden ziyade "bilinç endürstrisi"nden etkilenmektedirler.

Sanayileşmiş ülkelerde, ekseriyetle aydın kesimin ve akademisyenlerin etkisi altındaki "kültür aygıtı"yla, büyük oranda kârın azamileştirilmesi çerçevesinde hareket eden teknisyenlerin yönettiği ve şimdilerde politikacılarla ve devlet aygıtıyla gitgide daha çok bütünleşen "bilinç endüstrisi" arasında hatırı sayılır bir gerilim vardır. Bu yüzden söz konusu teknisyenler, endüstri sahiplerinin ve işletmecilerinin, ya da siyasi liderlerin ve devlet memurlarının siyasi tercihlerini zedeleyen bir harekette bulunmamanın yanı sıra potansiyel pazarları da gücendirmemek için aleni siyasi bir faaliyetten uzak durmayı se-

çebilir. Bilinç endüstrisi tarafından üretilen "eğlence" içeriğinin siyasetten yoksun olduğunu söylemeye çalışmıyorum elbette. Asla öyle değil.

"Kültür aygıtı" terimi ilk kez 1959'da, BBC'deki bir yayın sırasında C. Wright Mills tarafından kullanılmıştır. Mills bu terimle, "sanatsal, düşünsel ve bilimsel çalışmaların sürdürüldüğü tüm kuruluşları ve çevreleri, ve bu tür çalışmaları kimi kesimlere, halka ve kitlelere ulaştıran tüm araçları" kastetmiştir. "Kültür aygıtında sanat, bilim ve irfan, eğlence, safsata ve bilgi üretilir, dağıtılır ve tüketilir. Bu aygıt dikkatlice hazırlanmış bir kurumlar dizisini barındırır: Okullar ve tiyatrolar, gazeteler ve nüfus sayım idaresi, stüdyolar, laboratuvarlar, müzeler, küçük dergiler, radyo şebekeleri."

Bu anlatım, birbirlerinden ayrılmaları incelemeye değer bir konu oluşturan iki farklı şeyi birleştirmeye çalışır. Bunlardan birini, kaynaklar, yaratıcı insanlar, kimi kesimler ya da çevreler oluşturur; eleştirel anlayış bunlar tarafından buralarda sergilenir ve uygulanır, bilim ve teknoloji buralarda serpilir ve duyarlılık, simgesel olarak buralarda uyanır ve keşfedilir. Ne var ki bu kaynaklar, seyircilere ve halka aktarımlarına aracılık eden mecralardan bir hayli farklıdır. Eğer kaynaklarla mecralar arasındaki bu farklılık açıkça ortaya konmazsa, kültür aygıtının toplumsal marjinalliğinin, kaynakların ideolojik yalıtımının ve siyasi kudretsizliğinin bulanıklaşması yönünde bir eğilim ortaya çıkar. Bu farklılığı vurgulamak ayrıca, kitle iletişim araçlarının ve bu araçları ellerinde tutan kişilerin, yani bilinç endüstrisinin denetimi altında bulunan bir yoldan geçmeksizin modern toplumdaki "kültür" üreticilerinin eserlerini kitlelere aktaramayacağı gerçeğini de sistemli bir şekilde belirtmeye yarar.

Kültür aygıtının kendi mecrasından tümüyle yoksun olduğunu veya bu mecralar üzerinde hiçbir denetiminin olmadığını söylemeye çalışmıyorum. Kültür aygıtı, nispeten küçük ölçekli bazı dergilere, tiyatrolara ve radyolara hâkimdir; ve bu yüzden, ulaştığı izleyici ve yarattığı etki aynı oranda küçüktür. Doğrudan kültür aygıtının etkisi altındaki medya, kendi mensuplarının birbirleriyle içeriden iletişim kurmasına ve dolayısıyla da kendilerini bir dereceye kadar cemaat haline getirmelerine izin vermekteyse de, izleyici yığınlarına düzenli olarak ulaşmalarına pek fazla imkân tanımamaktadır. Bunlar genellikle ancak bazı incelikli kodları aktarır.

Mills'in, modern kültürün açıkça desteklenmesine aracılık ettiğini savunduğu üç evre üzerine öne sürdüğü tartışma esasen bilinç endüstrisine varmaktadır. İlk evreyi, özellikle Avrupa'da, aristokrat-

ların himaye sistemi oluşturuyordu. İkinci evre burjuva toplumuydu; kültür işçileri adı konmamış bir pazar aracılığıyla bu toplum için çalışmaktaydı. Üçüncü evre ise, "ticari kuruluşların ve siyasi makamların kültürü desteklediği, ama eski hamilerin aksine, tek izleyicilerini teşkil etmediği" evreydi. Bu yazıda bilinç endüstrisi olarak adlandırılan şeyin, kamusal iletişimin aracı olarak egemen güç haline gelişi de (Hans Enzensberger'i izleyerek söylüyorum) bu son aşamada gerçekleşir.

Mills, kültür işçilerinin ve alıcılarının birbirleriyle bütünleştiği önceki sistemlerin, yalnızca hamilerin ve burjuva toplumlarının ortak zevki sonucunda, farkında olmaksızın dolaylı olarak ortaya çıkan bir ürün olarak birleştiğini vurgular. Buna karşılık, bir zamanlar kültür aygıtının çok ayrıntılı bir şekilde biçimlendirdiği gerçekliğin, değerlerin ve beğeninin tanımları bir süredir bilinç endüstrisinin hâkimiyeti altında bulunan üçüncü dönemde değişmiştir. Mills'e göre bu tanımlar artık, "resmî yönetime tabidir ve şayet gerekirse, baskıyla desteklenir... tartışma terimleri, dünyayı açıklayabilecek terimler, insanların kendi başarılarını, kendilerini ve başkalarını değerlendirebileceği standartlar ya da standartsızlıklar – bu terimler resmî ve ticari olarak kararlaştırılmakta, telkin edilmekte ve yürürlüğe konmaktadır." Aşağı yukarı aynı saptama, Birleşik Devletler'de eleştirel iletişim çalışmaları başkanı olan Dallas W. Smythe tarafından da 1954 yılında yapılmıştı; Smythe'e göre: "... kültürümüz geliştikçe, kendi içinde giderek yoğunlaşan otorite odakları yaratıyor ve bu hiçbir yerde, bizim iletişim faaliyetlerimizde olduğu kadar açık ve net değil."

Mills, "sessiz on yıl" diye anılan 1950'li yıllarda yaptığı çözümlemede, kültür aygıtıyla bilinç endüstrisi arasındaki çatışmayı hafife almıştır. Mills daha sonra, Amerikan akademisyenlerinin ve aydınlarının, ticari değerler olan faydaya ve verimliliğe teslim olduklarını ve ticari şirketlerin hayırseverlik adı altında gerçekleştirdiği faaliyetler karşısında minnet duyduklarını vurgulamıştır. Mills'e göre, "Joseph Schumpeter'in, kapitalizm çağında yaşayan aydınların genellikle onun temellerini aşındırma eğilimi gösterdiği fikri, Birleşik Devletler söz konusu olduğunda geçerliliğini büyük oranda yitirmektedir." Mills'in bu düşüncesinin odağını Amerikalılardan Avrupalılara kaydırdığımızda daha doğru bir görüntü elde ederiz. Ama genel olarak, asıl doğru saptamayı yapanın Schumpeter olduğu öne süreceğiz.

Mills'in görüşlerinde, Amerikan kültür kurumlarının, topluma egemen olan değerlere karşı yabancılaşmasını hafife alma eğilimi göze çarpmaktadır. Bu yabancılaşma, en azından Amerikan aşkıncı-

larının ortaya çıkışıyla birlikte tümüyle görünür hale gelmişti; Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra daha da belirgin hale geldi ve Randolph Bourne'nin, John Dewey'nin pragmatizmini reddedişiyle simgeleştirildi. 1930'lu yıllarda baş gösteren Buhran ve Marksizmin etkisiyle apaçık belirginleşti ve Mills'in kültür aygıtı üzerine yaptığı söyleşide yokluğunu kınadığı yabancılaşma, bu konuşmanın üzerinden henüz birkaç yıl geçmeden bir kez daha aşikâr hale geldi.

Mills'den on yıl sonra Herbert Gans, "Amerika'daki en ilginç fenomen... belli başlı medyaya hangi kültürün hâkim olacağı ile hangi kültürün topluma simgelerini, değerlerini ve dünya görüşünü sunacağı konusunda süregiden siyasi mücadeledir," demiştir. Gans ayrıca, kültür aygıtıyla bilinç endüstrisi arasındaki çatışmanın bir başka ifadesi olan "kültür dağıtımcılarıyla kültür yaratıcıları arasında"[1] süregiden gerilimlere dikkat çekmiştir.

Kültür aygıtıyla bilinç endüstrisi arasındaki gerilimler, kısmen, her türlü satıcı ile alıcı arasında ortaya çıkan gerilimlerden kaynaklanmaktadır. Ancak burada ek bir sorun daha bulunmaktadır; kültür aygıtı esasen, muazzam bir güce sahip ve giderek daralan bir alıcı çevresinin boyunduruğu altına girme tehlikesiyle karşı karşıya olan zanaat işçilerinden meydana gelen küçük bir kesimdir. Bilinç endüstrisinin alıcıları fiyatları belirleyebilir, siyasi alanda kara listeler hazırlayabilir, kültür işçileri üzerinde sürekli bir ekonomik ve ideolojik baskı kurabilir ve bu işçilerin özerklik duygusunu –zanaatkârlığı, sanatsal ve bilimsel dürüstlüğü– çiğneyebilir.

Kültür işçilerinin "kitle kültürü" hakkındaki eleştirilerini sürdürüyor olmasının nedeni kısmen, bilinç endüstrisinin denetimini, bu işçilerin karşı çıktığı değerler adına kuruyor olmasıdır. Kültür işçilerinin bu öfkesi, bilinç endüstrisinin dayattığı düşünülen standartların bayağılığı ile daha da artmaktadır. Bu ikili arasındaki ilişkiler; kültür aygıtındaki, bilinç endüstrisiyle en ufak bir temasın bile en derin değerlerini tehdit ettiği yönündeki yaygın hissiyat yüzünden daha da gerilmektedir. Bilinç endüstrisi büyük oranda, kültür aygıtının "saflığını" ya da hakikiliğini tehdit eden "kirli" bir iş olarak görülmektedir. Hans Enzensberger bu görüşten yana bir yaklaşımla, bilinç endüstrisinin doğası göz önüne alındığında "geri çekilme yönündeki isteğin çok büyük olduğundan" kuşku duyulamayacağını belirtir.

[1] Herbert J. Gans, "The Politics of Culture in America/Amerika'da Kültür Politikaları", *The Sociology of Mass Communication* içinde, Denis McQuail (hazırlayan), (Londra: Penguin, 1972), s. 378.

Ancak hemen ekler: "Bununla uğraşmanın yaratacağı sonuçlardan duyulan korku, bir lağım işçisinin kolay kolay kaldıramayabileceği bir lükstür."[2]

Modern iletişim sisteminin temel bir özelliği, onun bir kitle iletişim sistemi oluşudur; yani, ucuza malolan ve giderek artan sayıda mesajı, her türlü toplumun giderek daha fazla üyesine ve dünyanın dört bir yanındaki daha çok topluma ulaştırabilmesidir. Bu ise büyük oranda, iletişim devrimini başlatan teknolojik yeniliğin, yani matbaanın icadının bir işlevidir. Enzensberger kısa bir süre önce, yaklaşık son 20 yıldır iletişim alanında ortaya çıkan teknolojik yeniliklerin bir listesini sıralamıştır: yeni uydular, renkli televizyon, kablolu röle televizyon, kasetler, video kaset, video kayıt cihazı, görüntülü telefon, stereo hoparlör, lazer teknikleri, elektrostatik çoğaltım yöntemleri, hızlı elektronik baskı, biçimleme ve öğretim makineleri, elektronik erişime imkân sağlayan mikrofişler, radyo üzerinden baskı, zaman paylaşımlı bilgisayarlar, veri bankaları. "Tüm bu yeni medya biçimleri, hem birbirleriyle, hem de matbaa, radyo, film, televizyon, telefon, radar gibi daha eski medya biçimleriyle hiç durmaksızın yeni bağlantılar kurmaktadır. Yeni bir evrensel sistem oluşturmak için bir araya geldikleri açıkça görülüyor." Bu yepyeni iletişim devrimi önümüzdeki kırk yıl içinde simgesel evreni ve dünyadaki siyasi sistemleri bir kez daha kökten değiştirecek.

Hem kültür aygıtı, hem de bilinç endüstrisi, modern bilincin hizipçi niteliğiyle –kültürel kötümserlikle teknolojik iyimserliğin son derece istikrarsız bir karışımı– aynı çizgidedir. Kültür aygıtı daha çok "kötü haberler"i, örneğin çevre bunalımlarıyla, siyasi yolsuzluklarla, sınıf kayırıcılığıyla ilgili haberleri kitleye taşır; oysa bilinç endüstrisi, umut satar, bardağın dolu tarafını görmek meslek haline gelmiştir. Kültürel aygıt kadrolarının siyasi anlamdaki güçsüzlüğü ve yalıtılmışlığı, kendi gündelik hayatlarındaki kötümserliklerinin temelidir. Öte yandan, bilinç endüstrisinin teknisyenleri en güçlü, en ileri ve en pahalı iletişim donanımlarına sahiptir ve bundan yararlanırlar; bu donanımlar, onların teknolojik iyimserliklerinin gündelik zeminini oluşturur.

Bu yüzden, kültür aygıtı ile bilinç endüstrisi, dünyayı birbirlerinden oldukça farklı şekillerde tanımlamaktadır; bunun bir sonucu olarak da araları, birbirleriyle kurdukları tek taraflı ilişki yüzünden

---

[2] Hans Magnus Enzensberger, *The Consciousness Industry* (New York: Seabury Press, 1974), s. 105.

gerilimlidir; bu ilişki tek taraflıdır, çünkü kültür aygıtı bilinç endüstrisi karşısında kaygı duyar ama bunun tersi pek geçerli değildir. İleri düzeyde sanayileşmiş toplumlarda halkın büyük bir bölümü bilinç endüstrisinin doğrudan ve yakın etkisi altındadır artık; oysa kültür aygıtının bu geniş kitleyle, eğer varsa, pek az teması bulunuyor. Kısacası, kültür aygıtının, köylüler ya da çiftçiler, yoksullar, mavi yakalı işçi sınıfı, siyahlar ve kadınlar üzerindeki etkisi veya bu kesimlere doğrudan erişimi yok denecek kadar azdır.

Kültür aygıtıyla bilinç endüstrisi arasındaki farklılıklar, politik olanla apolitik olan veya siyasette "sağ" ile "sol" ideoloji arasındaki farklıklıklarla tam anlamıyla koşutluk göstermiyor. Bu yönde bazı eğilimler mevcut olsa da, bunlar abartılıdır. Örneğin, kültür aygıtı içinde öyle insanlar vardır ki, bunların müşkülpesentliği sonucunda siyaset sıkıcı ya da onların duyarlılıklarını incitir hale gelir. Buna karşılık bilinç endüstrisi, belki de özellikle pop müzik sektöründe, ana bilinç akımından yalıtılmış sapkın bir altkültürü besler, büyütür. Daha önce ileri sürmüş olduğumuz üzere, bilinç endüstrisi bazen, egemen sınıfın karakteristik ve kültürel gereklerini ve bunları besleyen kurumları kasıtlı olmaksızın zayıflatan bir karşıt kültür yaratır. Bunu elbette, çalışanlarının sabotaj niyeti taşımasından ötürü değil, sonuçlarını hesaba katmaksızın saiklerin en "saygıdeğer" olanını –kâra dönüşen ne varsa onu üretmek ve satmak– izleyerek gerçekleştirmektedir.

Kültür aygıtı kendini büyük oranda, modern üniversitenin ve onu destekleyen hizmetlerin içinde ve etrafında örgütler; dolayısıyla, toplumun genelinden ve siyaset düzleminde etkili olabilecek yandaşlardan yalıtılma tehlikesiyle devamlı olarak karşı karşıyadır. Gerçekten de, kültür aygıtının seçkinleri, halk kitlesini bilinç endüstrisinin eline bırakmıştır ve *bu seçkinler ideoloji ve ideolojik söylem yoluyla diğerlerini etkilediklerini sanmaya devam ettiği* sürece bu durum devam edecektir. Şu an için, bilinç endüstrisiyle kültür aygıtı arasında süregiden bölünmeyle birlikte, ideoloji, seçkin bir siyasetin temelini oluşturmaya devam etmekte ama kitleler üzerindeki etkisini yitirmektedir.

İdeolojinin harekete geçirip hazırda beklettiği kişiler –kültür aygıtının insanları– giderek artan siyasi hüsrana, yalıtılmışlığa ve iktidarsızlığa karşı savunmasız haldedir. İdeolojinin ima ettiği ve pekiştirdiği öz kimlik ve başarı hissi tehdit altındadır. İdeolojinin harekete geçirdiği kişiler bile artık bu ayrımın koşulları altında, bizatihi ideolojiyi reddetme düşüncesini cazip bulmaktadır. Onlar da ideolo-

jide geleneksel olarak bulunan cazibe noktalarına yanıt vermeyen ve bir süredir temaslarının kesilmiş olduğu kitlelerle yeniden temasa geçmek için, akıldışı unsurlara gitgide daha çok kapı aralayan bir siyasete teşvik edilmektedir. Bu teşvikin bir kısmı "Hava Durumu Spikeri Sendromu" olarak adlandırılabilecek kavramla anlatılabilir: Kofluk duygusunu ve edilgenlik eğilimlerini bastırmanın bir yolu olarak "öfke günleri"ni, şiddeti ve zarar ziyanı yaratan ideolojilerin (?) iktidarsızlaşması. "Hava Durumu Spikeri Sendromu"nda –ve daha genel olarak terörizmde– söylem durur ve ideoloji eylem propagandasına indirgenir. Bilinç endüstrisinin büyümesi ve kültür aygıtıyla arasındaki gerilimlerin artması "ideolojinin sonu"nu getirmemiş; ideolojinin geleneksel söylem tarzının sınırlarını herkes tarafından görülebilecek biçimde gözler önüne sererek ideolojik söylemin içine düştüğü bunalımı beslemiştir.

Günümüzde, ileri düzeyde sanayileşmiş toplumlarda, ideolojik taleplerin erişemediği ve her türlü siyasi inancın ideolojik söyleminden yalıtılmış kitleler giderek genişliyor. Proletaryayı, meşru siyasi girişimlerle toplumsal dönüşümde yer alacak "tarihin bir öznesi" olarak algılamak, artık sadece hatalı değil, neredeyse arkaik bir görüş olarak görülmektedir. Bilinç endüstrisinin yükselişi, proletaryanın böylesi bir rol oynamasını geri dönüşü olmayacak biçimde imkânsızlaştırmıştır. E. P. Thompson'un ifade ettiği üzere, "Egemen kesim... kendisini yeniden üretebildiği ya da toplumsal bilinç yaratabildiği sürece, sistem içinde... sistemin devrilmesine yol açacak güçlü hiçbir yöntemin mantığı olmayacaktır."[3] Bilinç endüstrisinin kendi çelişkilerini tartışmaya açmadığımız sürece ortaya çıkacak netice sağlıklı olacaktır ancak.

Bu nedenle, bilinç endüstrisine karşı daima savunmasız bir konumda olsa bile, işçi sınıfının güvenilir bir şekilde denetim altında tutulabileceği sonucuna varmak mümkün olmayabilir. Gerçekten de, çeşitli ülkelerde –örneğin İtalya'da– proletarya, kendi toplumlarındaki egemen sınıfın ani bir kriz karşısında tökezlemesi ve dağılması sonucunda sokaklarda iktidarı ele geçirerek tarihin temizlikçileri görevini üstlenebilir. Fakat bu görev, inisiyatifi ele geçirmiş ve kendi rolünün bilincinde olan bir tarih öznesi olmaktan oldukça farklıdır.

Yirminci yüzyılda Rusya ve Çin'de gerçekleşen büyük ve başarılı devrimler, yalnızca genel sınai gelişmenin gerisinde olan değil,

---

[3] E. P. Thompson, "An Open Letter to Leszek Kolakowski," *Socialist Register* (Londra: Merlin Press, 1973), s. 75.

aynı zamanda kendi iletişim teknolojilerini geliştirme konusunda da geride olan toplumlarda meydana gelmiştir. Bugün bile, Çin Kültür Devrimi, kendi güçlerini seferber edebilmek için duvar posterlerinden önemli ölçüde yararlanmaktadır. Gerçekten de, Mao, Pekin gazeteleri üzerindeki denetimini (ve bu gazeteleri düzenli olarak kullanma hakkını) yitirdiğinde –Mao'nun Pekin belediye başkanı üzerine yazdığı eleştirileri yayımlamayı reddetmişlerdi– Kültür Devrimleri'nin hızlandığı, bu görüşe eklenebilir.

Bilinç endüstrisinin önemli ölçüde geliştiği ülkelerde "devrimci çözümler"den bahsetmek, öncelikle, siyasi iktidarsızlıktan kaynaklanan ideolojik öfkenin ve kişisel edilgenlik korkusunun göstergesidir. Bir başka deyişle, bu bir hastalık belirtisidir. Ancak aynı zamanda, ne kültür aygıtının ideolojik uyanış ve seferberlik için daima hazır oluşu, ne de sapkın ve karşıt kültürlerin kitleler arasında yayılıp büyümesi, insanın kalıcı bir toplumsal istikrar ve denge mevcutmuş gibi davranmasına elverebilir. Harekete geçme potansiyeli barındıran bir kitle, kolayca canlanabilecek ideolojik bir seçkinler grubunun yanı sıra varlığını sürdürmektedir. Günümüzde, modern toplumun "istikrarı", büyük oranda bu kesimlerin birbirlerinden yalıtılması sonucu sağlanmaktadır. Gerçekten de şu anki durum, kalıcı bir denge olarak değil de, yalnızca geçici bir "eylemsizlik" olarak algılanmalıdır. Fakat kitle ile seçkinlerin varlıklarını bir arada sürdürmeleri durumunun –aralarında fazla bir etkileşim bulunmayan hareketsiz bir bitişiklik halinin– uzun süre devam edip etmeyeceğini zaman gösterecek. Bununla beraber, ideolojik seçkinler ve onların kültürel aygıtı kitlelere yalnızca bilinç endüstrisi aracılığıyla ulaşabilmeye devam ettiği sürece, devrimci çözümler söylenceden ibaret kalmaya devam etmektedir.

Diğer yöneticiler gibi, bilinç endüstrisi yöneticilerinin de, kültür aygıtıyla en fazla oranda haşır neşir olan, nispeten iyi eğitim almış, üniversitede okumuş insanlardan oluşması, mevcut durumun çelişkili karakterini daha açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Bu yöneticilerin muğlak toplumsal rolü, kaçınılmaz olarak ideolojik bir kararsızlık hali üretiyor olmalıdır. Onları cahil, dar görüşlü ve zekâ düşmanı olarak niteleyerek kültür aygıtından uzaklaştırmak öyle kolay değildir. Aslında, egemen seçkinler son zamanlarda bilinç endüstrisinin bazı yöneticilerini, "sol"u kayırmakla ve sınıflarına ihanet etmekle suçlar oldular. Basın aleyhinde Nixon-Agnew suçlamalarının ve Daniel Patrick Moynihan'ın, üniversite eğitimi almış gazetecilerin statükoya karşı tek taraflı bir eleştirellik geliştirdiği yönündeki uyarı-

sının içeriği de, belli bir oranda bununla ilintilidir.

Bilinç endüstrisi ile kültür aygıtı arasındaki gerilim, medyanın ve modern iletişim devriminin önemi konusuna duyarlı bir siyasete merkez oluşturabilir. Bu siyaset bir yönüyle, kamuoyunun denetimi için ve gelişmekte olan yeni iletişim teknolojisine erişim için mücadele etmeyi gerektirecektir. Diğer yönüyle ise, kültür aygıtının kitle iletişiminden ve bu iletişim araçlarının ulaştığı kitleden yalıtılmış olmasıyla ilgilenecektir. İki kavram arasındaki gerilim, bir ölçüde, bilinç endüstrisinin kültür aygıtını toplumsal olarak yalıtması ve onun üzerine kurumsallaşmış örtük bir sansür biçimi uygulaması yüzünden meydana gelmektedir. Bu iki irade arasında süregiden siyasi mücadele, kısmen, bu sansürün aynen korunması ya da gevşetilmesiyle ilgilidir.

Ancak bu mücadele, bilinç endüstrisinin katı bir muhalefetle karşılaştığı ve kültür aygıtına tek başına cevap oluşturduğu bir uzlaşmazlık değildir. Bilinç endüstrisi teknisyenlerinin ve hatta bazı yöneticilerinin güvenirliği ve denetim altında tutulabilirliği de şüphelidir. Bunun nedeni, daha önce belirtmiş olduğumuz üzere, bu insanların da kültür aygıtının perspektiflerine aşina olmaları ve kültür aygıtının sansüre karşı takındığı düşmanca tutumu paylaşmalarıdır. Üstelik, kültür aygıtı dikkat çekecek ve o dikkati kendinde tutacak ürünler üretebildiği ve başka şeyleri satmak için bir araç olarak satılabildiği ya da kullanılabildiği oranda, medyaya ve bilinç endüstrisinin denetimi altında tutulan kitlelere erişim imkânına ulaşacaktır. O halde, medya merkezli bir siyaset, hem bilinç endüstrisi hem de kültür aygıtı açısından paylaşılan değerleri ve sansüre karşı her ikisinin de takındığı ortak düşmanca tutumu, bu kavramlar etrafında ittifaklar oluşturarak genişletecektir. Aynı zamanda, bilinç endüstrisini kârlılığını sürdürmesine yardımcı olacak her tür kültürel bakış açısını tanıtmaya yönelten çelişkilerden de nemalanacaktır.

MODERNİZM YA DA POSTMODERNİZM: AHLAK DÜZENİNİN ÇÖZÜLÜŞÜ YA DA YENİDEN İNŞASI

- Daniel Bell, *Modernizm, Postmodernizm ve Ahlak Düzeninin Çöküşü*
- Jean François Llyotard, *Postmodern Durum*
- Jürgen Habermas, *Modernlik Postmodernliğe Karşı*
- Andreas Huyssen, *Postmodernin Haritasını Çıkarmak*

28 | MODERNİZM, POSTMODERNİZM VE AHLAK DÜZENİNİN ÇÖKÜŞÜ

Daniel Bell

Daha genel bir çerçeveden bakıldığında, bu kitabın konusu yalnızca kapitalizmin değil, aynı zamanda burjuva toplumunun da kültürel çelişkileridir. Bu anlamda, bu kitapla tartışmaya açılan, on altıncı yüzyıldan sonra ekonomik etkinliği, askerî ya da dinî kaygıların önünde toplumun temel belirleyici özelliği haline getirerek modern toplumda devrim yaratan orta ya da burjuva sınıfların oluşturduğu ticaret ve imalat loncaları tarafından yaratılan yeni dünyadır.

Kapitalizm, maliyetin ve fiyatın rasyonel hesabı üzerinden emtia üretimine ve yeniden yatırım amacıyla sermayenin sürekli biriktirilmesine bağlı toplumsal-ekonomik bir sistemdir. Benzeri olmayan bu yeni işleyiş biçimi özel bir kültür ve karakter yapısı ile bütünleşmiştir. Bunun kültür alanındaki karşılığı, kendini gerçekleştirme düşüncesidir, yani bireyin, kendisini dilediği şekilde "var edebilmek" için geleneksel sınırlamalardan ve ırsi bağlardan (aileden ve doğuştan edinilmiş konumdan) arınmasıdır. Karakter yapısındaki karşılığı ise kendini denetleme, ödüllendirmeyi erteleme ve iyi tanımlanmış hedeflere yönelik amaçlı davranışlar gösterme kuralıdır. Burjuva medeniyetini oluşturan ise bu kapitalist ekonomik sistem, kültür ve karakter yapısının karşılıklı etkileşimidir. Kitabın amacı bu birlikteliği ve bunun sonuçlarını çözümlemektir.

Çelişkileri, iki prizmadan geçirerek yorumluyorum: Birincisi sentetik bir kurgu olan "ideal tip" prizmasıdır. "Tarih dışı"dır ve olguları kapalı bir sistem olarak ele alır. Böylece, "varsayımsal çıkarımlar yapan" bir nitelik kazanarak olguların sınırlarını belirleyebilir. Bir ideal tip olarak üstünlüğü, tarihsel değişimenin arz ettiği sürekliliğin zaman zaman gizlediği, çevrelenmiş toplumsal alanların başlıca –bir kavramı çevreleyen ilkeler ve yapılar anlamında kullandığım– yapıtaşlarını belirleme olasılığıdır. Ancak durağan olması nedeniyle ideal

---

Daniel Bell'in *The Cultural Contradictions of Capitalism* adlı kitabından alınmıştır.

tip, kökenler ve gelecekteki yönelimler hakkında açıklama getirmez. Bunların açıklanabilmesi için tarihin ikinci prizmasına ve bunun içerdiği ayrıntılı görgül karmaşıklığa gerek vardır.

İdeal tipi kullanarak, kapitalizmin çelişkilerini toplumun tekno-ekonomik, siyasi ve kültürel yapılarının temelini oluşturan karşıt ilkelerde buluyorum. Kapitalizmin başlangıcından itibaren merkezî bir öneme sahip olan tekno-ekonomik alan, günümüzün bütün sanayileşmiş toplumlarında olduğu gibi, ana eksenini oluşturan ilke olan ekonomikleşmeye dayanmaktadır. Ekonomikleşme, finans sistemleri tarafından tanımlandığı gibi, bütün faaliyetlerin en küçük bileşen olan birim maliyete indirgenmesiyle ekonomik verimliliğe ulaşma çabası olarak açıklanabilir. Uzmanlaşmaya ve hiyerarşiye dayanan eksen yapısı, bürokratik eşgüdümün bir biçimidir. Kaçınılmaz olarak bireyler, kişi olarak değil, kârını en yüksek dereceye çıkartmaya çalışan "şeyler" ya da araçlar olarak düşünülür (sosyolojik jargona göre, davranışları, üstlendikleri rollerin gerekleri tarafından belirlenir). Kısaca, bireyler, işlevlerine indirgenerek gözden yiter.

Çatışmayı düzenleyen siyasal alan, eksensel eşitlik ilkesi tarafından yönlendirilmektedir. Bu alanda, yasalar karşısında eşitlik ve eşit medenî haklar ile son zamanlarda ortaya atılan eşit toplumsal ve ekonomik haklara yönelik talepler belirleyicidir. Bu talepler, birtakım şeyler üzerinde hak sahipliğine çevrildiği için, siyasal düzen, ekonomik sistemin toplumda yarattığı konumları ve ödülleri düzenlemek amacıyla ekonomik ve toplumsal alanlara (örneğin, şirket, üniversite ve hastanelerin işleyişlerine) giderek daha çok müdahale etmektedir. Hükümet etme biçiminin eksensel yapısı temsil ve son dönemde katılımdır. Ayrıca, bir ilke olarak katılıma yönelik talepler artık toplumun diğer bütün alanlarına da taşınmıştır. Bugünün toplumsal çatışmalarını belirleyen, bürokrasi ile eşitlik arasındaki gerilimdir.

Son olarak, kültürel alan ise, kendini ifade etme ve kendini ödüllendirme alanı olarak düşünülebilir. Bu anlamda, kurumsallık ve kuralcılık karşıtıdır, çünkü birey, tatminin ölçüsü olarak kabul edilmiştir. Kültürel nesnelerin değerini belirleyen, artık, kalitenin ve değerin nesnel standartları değil, bireyin duyguları, hassasiyetleri ve yargılarıdır. En kaba haliyle bu hassasiyet, bir şiire, bir tiyatro oyununa ya da bir resme, iyi ya da başarılı olduğu gerekçesiyle değil, "bana ne kazandırır?" mantığından hareketle değer biçmektedir. Kültürün bu yoldan demokratikleşmesiyle, her birey elbette bütün "potansiyelini" gerçekleştirme arayışına girecek ve böylece bireysel "benlik," teknik-ekonomik düzenin biçtiği rolün gerekleriyle giderek

daha çok çatışmaya başlayacaktır.

Bu formülasyonlara karşı geliştirilen eleştirilere göre, "iktidar" hâlâ öncelikli olarak ekonomik alanda ve esas olarak büyük şirketlerin elinde bulunmaktadır. Kültürdeki kendini ifade etme güdüsü, kapitalist sistem tarafından da "tercih edilmekte" ve kültürel ürünler bu yoldan metalaşmakta, örneğin, satılık nesnelere dönüştürülmektedir.

Bu eleştiriler, özel varsayımları sınamaya yönelik görgül sorulardır ve farklı alanlar arasındaki kopukluğu inceleyen bir çözümleme biçiminin faydalı olup olmayacağıyla ilgilenmezler. Bu soruların yanıtları tarihin sayfalarında yattığından, ben de sunduğum tarihsel açıklamaların sonunda, yani çözümlememin ikinci kısmında geri dönüp onları yanıtlamaya çalışacağım.

Kapitalizme dair son otuz yılın hâkim kanısını önemli ölçüde şekillendiren, Max Weber olmuştur. Weber, akılcı üretimin ve mübadelenin örgütlenmesinde Batıya özgü bir tarzın yükselişini kolaylaştıran başlıca doktrinlerin –yöntemli çalışmayı ve kazanç elde etmenin meşruiyetini öne çıkarmaları açısından– Kalvencilik ve Protestan ahlakı olduğunu söyler. Ancak kapitalizmin kökeni iki katmanlıdır: Bunlardan biri Weber'in öne sürdüğü gibi çilecilik, yani, kendini dünyevi zevklerden ve işlerden arındırmak ise, diğeri Werner Sombart'ın temel önermelerinden birisi olan ve öne sürüldüğü dönemde neredeyse tamamen gözardı edilen açgözlülüktür.

İlk dönem kapitalizminin kesin olarak ortaya çıktığı yer neresi olursa olsun, başlangıçtan itibaren çileciliğin ve açgözlülüğün bir arada işlediği açıkça görülmektedir. Birisi burjuvanın sağduyulu hesapçı tutumunu ifade ederken, diğeri modern ekonomide ve teknolojide açıklandığı gibi, anlayışı "sonsuz hudut" düsturu üzerine kurulu olan, hedefini doğanın tümüyle dönüştürülmesi olarak belirleyen ve bunu gerçekleştirmek için yerinde duramayan Faustçu dürtüdür. Bu iki dürtünün birbirine geçmesi, akılcılık kavramına ilişkin modern algıyı biçimlendirmiştir. Bu ikili arasındaki gerilim, fethin erken dönemlerinde olduğu gibi, harcamanın teşhirini sınırlayan türden bir baskıya yol açmıştır. Çilecilik öğesinin ve onunla birlikte kapitalist davranışı ahlaken meşrulaştırmanın yöntemlerinden birinin artık neredeyse kaybolmuş olduğu açıktır; bu kitabın savlarından biri olan bir diğer konu da budur.

Felsefi mantık düzeyinde çileciliğe yöneltilen en önemli eleştiri Jeremy Bentham'dan gelmiştir. Bentham'a göre, çilecilik (yobazlar tarafından, gönüllü olmayan diğerlerine zorla kabul ettirilen "sefa-

let") insanoğlunu yöneten "doğal" hazcılık dürtüsüne –zevk arayışı ve acıdan kaçış– uymamaktaydı. Bu uyuşmazlık sonucu, niyet ne kadar masum olursa olsun, çilecilik insanoğlu üzerinde "despotluk" kurulmasına yol açıyordu; çileciliğin "başa bela" tarafı buydu. Faydacılık ilkesi, tek başına, insanoğlunun çeşitli amaçlarını tatmin etme arayışını düzenleyici bir araç olarak hizmet edebilirdi. Böylelikle, ortak amaçlar düşüncesi yerini bireysel tercihlere bırakmış oluyordu.

Tarih düzleminden bakıldığında, "ekonomik güdü"nün önce gelenekler ve göreneklerle, sonra bir dereceye kadar Katolik ahlakında yer alan adil fiyat ilkesiyle ve daha sonraları Püriten tutumluluk vurgusuyla sınırlandırılmış olduğunu görmekteyiz. Kendi içinde karmaşık bir tarihçeye sahip olan dinî etkiler azaldıkça, sınırlamalar da seyrekleşti. Kapitalizmin en çarpıcı özelliği –en önemli dinamiği– sınır tanımazlığı idi. Hiçbir şey, teknoloji dinamosunun itici gücünü ardına alarak hızla büyüyen kapitalizmin dışında kalamazdı. Sınır yoktu. Hiçbir şey kutsal değildi. Değişim, norm haline geldi. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında, ekonomik güdünün yörüngesi buydu. Üstelik bu, kültürün de yörüngesi haline gelmişti.

Kültür alanı, anlamların alanıdır. Bu alan, sanatın ve ritüelin ifade gücü yoluyla dünyayı anlamak ve özellikle her bilinçli insanın hayatının belirli bir noktasında karşılaşmak zorunda kaldığı varoluşsal açmazlardan kaynaklanan trajedi ve ölüm gibi "anlaşılmazları" ifade edebilmeye yönelik yaratıcı girişimlerden oluşur. Bu karşılaşmalarda insan, diğer bütün soruları çerçeveleyen –Goethe'nin *Urphänomen* [asli görüngüler] olarak adlandırdığı– temel soruların farkına varır. Bu "sırları" anlamanın en eski yöntemi olan din, tarihsel olarak kültürel simgelerin kaynağı olmuştur.

Bilim, doğanın birliğine yönelik bir arayışı temsil ediyorsa, din de medeniyetlerin farklı tarihsel dönemlerindeki kültür birliğini aramaya yönelmiştir. Din, bu birliği kapalı devre haline getirmek için geleneği anlamın kumaşı olarak dokumuş ve kültürün sınırlarını, kendi ahlaki normlarını tehdit eden sanatsal eserleri reddederek korumuştur.

Modern hareket bu birliği üç farklı biçimde bozar: Estetiğin ahlaki değerlerden özerklik kazanması noktasında ısrar ederek; yeni ve deneysel olana daha yüksek değer biçerek ve (özgünlüğün ve eşsiz olanın peşine düşen) benliği kültürel yargının ölçütü olarak kabul ederek.

Hareketin en saldırgan öncüsü, kendisini modernizm olarak adlandıran avangard akımdır. Modernizm bu kitabın temel izleğidir, çünkü modernizmi burjuva dünya görüşünün çözülmesinin baş ak-

törü olarak görüyorum ve son yarım yüzyılda modernizm kavramının kültür üzerinde hegemonya kurduğunu düşünüyorum.

Modernizmin bir tanımını yapmaya çalışmak, güçlüğüyle nam salmıştır. Ben, şematik olarak üç farklı boyut üzerinden ilerleyeceğim:

1. Tematik olarak, modernizm düzene ve özellikle burjuva tarzı düzenliliğe karşı bir öfkedir. Modernizmin vurgusu, benlik ve sürekli bir deneyim arayışı üzerinedir. Terence, zamanında, "insani olan hiçbir şey bana yabancı değildir" demişse, bir modernist aynı coşkuyla, "insani olmayan hiçbir şey bana yabancı değildir," diyecektir. Akılcılık, hayatiyeti çekip alan bir şey olarak görülmektedir; yaratıcılık dalgası, şeytani olanın keşfedilmesiyle ilerler. Bu keşif sürecinde, hayal gücünün sürekli değişmeye uğrayan erimine ulaşmasını engellemek için estetik sınırlar (hatta ahlaki normlar) konulamaz. Modernistlerin ısrarla vurguladığı şey, deneyimin tutkularına sınır konulamayacağı ve "hiçbir şeyin kutsal olmadığıdır"

2. Biçemsel olarak, benim "mesafe tutulması" olarak adlandırdığım genel bir sözdizimi vardır. Bu, estetik ve ruhsal mesafeyi kaldırmak suretiyle dolaysızlığa, tesirliliğe, eşzamanlılığa ve duyarlılığa erişme çabasıdır. Estetik mesafe azaltılarak tefekkür yok edilir ve izleyici deneyimle sarmalanır. Ruhsal mesafe kısaltılarak, rüyanın ve halüsinasyonun, Freudçu terimlerle söyleyecek olursak –içgüdünün ve güdünün– "ilk süreci" vurgulanır. Modernizm böyle yaparak, Rönesans döneminde sanat alanına sokulmuş ve Alberti tarafından kodlanmış olan "akılcı kozmolojiyi" reddeder: Bir resmin uzamının ön ve arka planlarının; zamanda başlangıcın, ortanın, sonun ya da ardışıklığın ve resimde akımlara göre tür farkları ile bu türlere uyan çalışmaların kozmolojisi. Biçimsel bir sözdizimi olarak mesafe tutulması bütün sanatlarda izlenebilir: edebiyatta "bilinç akımı," resimde, tuvalde iç mesafenin ortadan kaldırılması, müzikte ezgi ve armoni uyumunun bozulması, şiirde düzenli ölçünün dağılması. En genel anlamda, bu ortak sözdizimi bir sanat ilkesi olarak *mimesis*'i, yani doğanın taklidini, reddeder.[1]

---

[1] Bütün modernist yazarların aleni şekilde "burjuvazi karşıtı" olmadığı malumdur. Örneğin, T. S. Eliot, Anglikan Yüksek Kilisesi mensubuydu. William Faulkner ABD'nin güney eyaletlerine ilişkin politikasında muhafazakâr bir tavır benimsemişti. Ama her iki yazar da şiir ve roman dallarının büyük "deneycileri"ydiler. Özel siyasal ya da kültürel inançlarına rağmen, "modernist tarzlarının" etkilerinden biri, mekân ile zaman arasındaki düzenli

3. Mecra kaygısı. Kültür tarihinin bütün dönemlerinde sanatçılar, mecranın doğasının ve karmaşıklığının, "zihinde canlandırılan"ı sonuçta "tasvir edilen"e dönüştürme sürecinde biçimsel bir sorun teşkil ettiğinin farkında olmuştur. Son yirmi beş yılda, içerikle ya da biçimle değil (örneğin, üslup ve akım), sanat mecrasının kendisiyle meşgul olunduğunu gördük: Boyanın dokusuyla ve resim malzemeleriyle, müzikte soyut "seslerle," şiirde fonolojiyle ve hatta "es" ile, edebiyatta dilin soyut özellikleriyle ilgilenilmiş, bunlar dışında kalan her şey neredeyse dışlanmıştır. Bu yüzden, Jasper Johns'un resimlerinde heyecanı yaratan unsur, imge değil, tuvalin yakılarak işlenmiş yüzeyidir. Aynı biçimde, John Cage'in müziğindeki rasgelelik hali ya da şans faktörü, Robert Creeley'nin şiirinde vezin ölçüsü olarak hecenin yerine soluklu ünsüzlerin telaffuz edilişi ön plana çıkmıştır. Özetle bu dönem, ortamın kendi sınırının ve doğasının biçimsel keşfi yerine benliğin ifadesini yerleştirmiştir.

Batı kültüründe Modernizm şüphesiz büyük yaratıcılık dalgalarından birisine neden olmuştur. 1850'den 1930'a kadar süren dönemde edebiyat, şiir, resim ve müzikte bildiğimiz daha önceki dönemlerle karşılaştırılamayacak çeşitlilikte deney –belki de çok daha fazla sayıda başyapıt– üretilmiştir. Bunların büyük bir kısmı, burjuva toplumsal yapısına karşı düşman duruştan kaynaklanan, kültürün yaratıcı geriliminden doğmuştur. Ancak bunun bir bedeli de olmuştur: Öncelikle, kültürün kendi içindeki tutarlılık kaybolmuştur, özellikle de ahlaki normlar ve hatta kültürel yargı fikrine yönelik takınılan kural tanımaz tavırda. Ancak, bundan çok daha büyük bir bedel sanatla yaşam arasındaki ayrım muğlaklaştığında ödenecekti. Bir zamanlar yalnızca hayal edilmesine izin verilen olaylar (cinayet, şehvet, sapkınlık romanları) fantezilere dönüştü ve "yaşamlarını" bir sanat yapıtı haline getirmek isteyen bireyler tarafından uygulanmaya başladı; eleştirinin "demokratikleşmesiyle" birlikte standartlar konusundaki toplumsal mutabakatlar, hükümlerin dayanak noktasını oluşturmayı bıraktı; artık hükmün mihenk taşı, her bir "benliğin," kendini sanatla nasıl geliştireceği konusunda verdiği hükümdü.

Kültür alanındaki değişmeler, toplumsal yapıyla oldukça karmaşık biçimlerde etkileşim içine girer. Bir hamilik sistemi söz konusu olduğunda, hami (prens, Kilise, devlet ya da benzeri) bir sanat eseri ısmarlar ve örneğin Kilise gibi bir kurumun kültürel gereksinimle-

---

ilişki üzerine kurulu burjuva dünya görüşünü esas alan "akılcı kozmolojiyi" dağıtmak oldu.

rini, prensin beğenileri ya da devletin yüceltilme talepleri zamanın hâkim tarzını şekillendirir. Ancak sanatın alınıp satıldığı bir ortamda, kültürün ve toplumsal yapının kesiştiği yer piyasadır. Kültürün bir "meta"ya dönüştüğü yerde, burjuva zevklerinin egemen duruma geleceği iddia edilebilir. Fakat, bunun gerçekleşmemiş olması tarihte sıradışı bir olgudur.

İtalyan Marksist Antonio Gramsci tarafından öne sürülen "kültürel hegemonya" kavramı, kişilere yaşadıkları çağın belli bir açıklamasını sunan baskın dünya görüşünü biçimlendirmede tek bir zümrenin hâkimiyetini ifade eder. Buna göre, dünya tarihinde birçok kez, hâkim bir sınıftan doğan ve ona hizmet eden tek bir dünya görüşünün hüküm sürdüğüne tanık olunmuştur. On ikinci yüzyılda Papa III. Innocent'ın simgelediği "İnanç Çağı"nda Kilise'nin toplum üzerindeki denetiminin yüceltildiğini görüyoruz. Bu denetim inancın birörnek hale gelmesiyle yüceltiliyor değildi, fakat Bryan Wilson'ın söylediği gibi, "Kilise yönetiminin talep ettiği inanç ve düzen, toplumsal yapıya damgasını vurarak hâkim oluyordu." Bunun günümüzdeki en yakın benzeri –gündelik hayatın düzenlenmesi, üretim ve dağıtım üzerinde sıkı denetim, dürtülerin dizginlenmesi ve yetkenin yüceltilmesi– Partinin kültürel hegemonyayı tümüyle elinde bulundurduğu Sovyet dünyasıdır. Bu, belirli bir ideolojinin benimsenmesini salık veren bir toplumsal düzendir.

Marksistler, kapitalizm altında da, "yöneten sınıfın" fikirlerinden oluşan tek bir kültürel hegemonya olduğunu varsaymıştır. Ancak şaşırtıcı gerçek şudur: Son yüzyılda –en azından yüksek kültür üzerinde– baskın bir etkiden söz edilecekse, bu etki söz konusu yöneten sınıfın aleni düşmanı olan modernizmin etkisidir.

Başlangıçta, kapitalizmin ekonomik itici gücü ile modernliğin kültür alanındaki dürtüsel izleği, ortak bir kaynaktan, yani özgürlük ve serbestlik düşüncelerinden beslenmiştir; bu düşünceler ise ekonomik ilişkilerde "kaba bireysellik" ve kültürde "kısıtlanmamış öz" olarak cisimleşmiştir. İkisinin kökeninde de geleneğin ve eskinin velayetinin reddi bulunsa da, kısa zamanda aralarında bir rekabet ilişkisi oluşmuştur. Bazıları Freud'dan yola çıkarak, kültüre doğru yönlendirilen cinsel arzu enerjisinin, çalışma hayatı için gereken disiplini tehdit ettiğini söyleyebilir. Bu sav doğru olsa bile fazlasıyla soyuttur. Daha gerçekçi bir açıklama, hesapçı burjuva davranışları ve yöntemli kısıtlama ile, romantizmde var olan ve modernizme aktarılan duyarlılığa ve heyecana yönelik hevesli arayışlar arasında ihtilaf çıkmış olmasıdır. Çalışma hayatının ve üretimin örgütlenme tarzı

bürokratikleştikçe ve bireyler belirli rollere indirgendikçe bu çatışma derinleşmiştir. Böylelikle, işyeri normları giderek, benliğin keşfedilmesine ve ödüllendirilmesine atfedilen önemle uyuşmazlığa girmiştir. Blake, Byron ve –modernizmin insan bedeninde vücut bulmuş hali sayılan– Baudelaire'i birbirine bağlayan bağ, sözlük anlamında bir bağ olmayabilir, ama mecazi, simgesel bir ortak kökendir.

Çalışma ve servet edinme, dinin onayını aldığı sürece aşkın bir gerekçeye sahip olmuştur. Ancak, bu ahlak anlayışı aşındığında, bir meşruiyet kaybı gündeme gelmiştir. Artık yalnızca dünya nimetlerinin peşinden koşmak, kendi başına kendini haklı kılacak bir kutsal çağrı olmaktan çıkmıştır. Schumpeter'in acımasızca söylediği gibi, "Menkul Kıymetler Borsası, hiçbir zaman Kutsal Kase'nin yerini tutamaz"

Temel konu –öncelikle ileri toplumsal kesimler, aydınlar ve eğitimli toplumsal sınıflar ve daha sonra orta sınıf için– toplumsal davranışa meşruiyet kazandırma işlevinin, dinin elinden çıkıp modernist kültüre geçmiş olmasıdır. Bu geçişle birlikte vurguda bir değişiklik gözlenmiştir: Vurgu, ahlaki kodların ve disiplin altına alınmış ereklerin birleşmesini temsil eden "karakterden," bireysel farklılaşma arayışı üzerinden benliğin güçlendirilmesini ifade eden "kişiliğe" yönelmiştir. Kısaca, tatminin kaynağı ve toplumda arzu edilir davranışın ölçütü artık çalışmak değil, "yaşam biçimidir"

Yine de, özgür benliğin "ideal imgesi"nin, kendini "dinamik girişimciliği" üzerinden ifade eden iş adamı olarak değil, toplumun göreneklerine başkaldıran sanatçı olarak belirmiş olması bir çelişkidir. Yukarıda da göstermeye çalıştığım üzere, sanatçı giderek izleyiciye hâkim olmuş ve neyin arzu edilmesi ve satın alınması gerektiği konusundaki yargısını kabul ettirmiştir. Toplumda çökmüş olan burjuva etiğinin kültürde birkaç savunucu bulmasıyla (yazarlar kurumları savunur mu?) çelişki tamamlanmış ve ortodoksluğa karşı bir saldırı olan modernizm, kazandığı zaferin ertesinde günümüzün ortodoksluğu haline gelmiştir.

Her gerilim kendi diyalektiğini oluşturur. Piyasa, toplumsal yapı ile kültürün çakıştığı yer olduğundan, son elli yılda olup bitenler de bu çerçevede açıklanabilir: Ekonomi, kültürün pompaladığı yaşam biçimlerini üretmeye yönelmiştir. Böylece, alanlar arasında bir çelişki oluşmakla kalmamış, bu çelişki ekonomik alanın kendi içinde de bir çelişki yaratmıştır. Kapitalist girişim mantığının hüküm sürdüğü bir dünyada, üretim ve örgütlenme alanlarındaki nominal değerler hâlâ çalışmak, ödüllendirilmenin ertelenmesi, meslekte başarıya yönel-

mek ve girişime bağlılık üzerine kuruludur. Yine de, pazarlama açısından çekicilik, cinsellik ve görkemin ışıltılı görüntüleriyle paketlenmiş malların satışı, arzunun hatlarını şehvetli bir şekilde yüceltmeyi vaat eden hazcı bir yaşam tarzını teşvik etmektedir. Bu sayfalarda açıklamaya çalıştığım gibi, bu çelişkinin sonucu şirketleri gün boyunca ölçülü, geceleri ise alabildiğine dağıtan çalışanlarla baş etmek sorunu ile karşı karşıya bırakmaktadır.

Son elli yılda –dinî etiğin aşınması ve kişinin tercihine bağlı gelirin artması sonucu– toplumsal yapıda gözlenen değişme şöyle özetlenebilir: Kültür, değişmenin teşvik edilmesinde inisiyatifi eline almış ve ekonomi bu yeni istekleri karşılamaya yönelmiştir.

Bu açıdan, toplumsal değişmenin tarihsel örüntüsünde önemli bir ters yüz oluş yaşanmıştır. Geleneksel toplumların "modernleşmesi" sürecinde kapitalizmin yükselişi sırasında, insanları topraktan koparıp fabrikalara sürerek, çalışma alanına yeni bir ritim ve disiplin dayatarak, sermayeyi artırmak için acımasız araçlar ve dürtüler (örneğin, tüketimden "feragat"ın ödülü olarak faiz kuramı) kullanarak, toplumun ekonomik yapısı daha çabuk değiştirilebiliyordu. Ama "üst yapı" –aile yaşamı, dine ve otoriteye bağlılık, insanların toplumsal bir gerçekliğe yönelik algılarını biçimlendiren halihazırda verili fikirler gibi– değişmeye çok daha büyük bir inatla direnmiştir.

Günümüzde, bunun aksine, değiştirilmesi en güç yapı ekonomi olarak karşımıza çıkmaktadır. Şirketlerin bünyesindeki ağır bürokratik tabakalar esnek bir adaptasyona engel olurken, sendika kuralları da yönetimin iş alanları üzerindeki denetimini sınırlandırmaktadır. Ekonomik girişim, tesislerin nereye inşa edileceği ya da çevreden nasıl faydalanılacağı gibi konularda toplum içindeki çeşitli veto gruplarından gelen itirazlara ve hükümetlerin giderek artan düzenlemelerine maruz kalmaktadır.

Ancak, kültür alanında fantezinin saltanatı sınır tanımamaktadır. Medya, insanları yeni imgelerle beslemeye, geleneksel uzlaşıları ortadan kaldırmaya ve diğerleri tarafından kopyalanmak üzere ideal imgeler haline gelen, tipik olmayan, garip davranışları ön plana çıkarmaya yönelmiştir. Geleneksel olan eski kafalıdır. Aile ve kilise gibi "ortodoks" kurumlar değişememelerinin telaşıyla savunmaya çekilmiştir.

Yine de, kapitalizm rutinleşmişse, modernizm de önemsizleşmiştir. Ne de olsa, hiçbir şey artık insanları hayrete düşürmüyorsa, modernizm şaşkınlık yaratmaya devam edebilir mi? Eğer norm deneysellikse, herhangi yeni bir şey ne kadar özgün olabilir? Bütün

niteliksiz tarihçeler gibi modernizm de kendi sonunu tekrarlamıştır: Önce Fütürizm ile Dadaizmin havai fişekleri, sonra Pop resimlerin fosforlu parodileri ve kavramsal sanatın akıldışı minimalizmiyle. Manifestoların her bir cümlesinin sonunda yer alan ünlem işaretleri, sonsuz tekrarın yeknesaklığında süregiden üç nokta işaretine dönüşmektedir. Peki, film nasıl bitiyor? Beckett'nin hazin diyaloğunda özetlediği gibi:

VLADIMIR	Doğru olmasa da, olduğunu söyle.
ESTRAGON	Ne olduğumu söyleyeyim?
VLADIMIR	Mutlu olduğunu söyle.
ESTRAGON	Mutluyum.
VLADIMIR	O zaman, ben de.
ESTRAGON	Ben de.
VLADIMIR	Mutluyuz.
ESTRAGON	Mutluyuz. (Sessizlik.) Mutlu olduğumuza göre, şimdi ne yapıyoruz?
VLADIMIR	Godot'yu bekliyoruz.

Bilgeliğin ifşasında Minerva'nın Baykuşu günbatımında uçar, çünkü yaşam daha da boz bir renk almıştır. Modernizmin muzaffer kıyamet günündeyse şafak, hızla geçen şaşı ışıkların oluşturduğu bir dizi parlak renkten oluşur. Günümüzde modernizm ciddi sanatçıların eseri değil, "eski"nin yarattığı sarsıntının, "yeni" olanın şıklığı haline geldiğini sanan *culturati*'nin, "kültürel kitle"nin ve kültürel üretimin dağıtımını yapan sektörün malı haline gelmiştir. *Culturati,* retoriğinde burjuva düzenine ve ciddiyetine karşı bir duruşu günümüze taşımış olsa da, muhafaza edilen ilkelerinden sapanlara kendisine has bir konformizm dayatmaktan geri kalmaz.

1960'larda insanlar karşıt kültür diye "yeni" bir olguyla tanışmıştı. Adı bile yapmacıklıydı. "Muhalif kültür", sanatla, dik kafalı belleğin ya da denetlenmesi güç malzemelerin şekillerini değiştirip onları kendi gücüyle yaşadığı zamanı aşabilecek bir yapıta dönüştürmek için hayal gücünü kullanmakla ilgileniyordu. Kültür alanında var olmuştu. Karşıt kültür denilen aslında fantezi ile gerçeklik arasındaki çizgiyi ortadan kaldırma arayışında ve güdülerini özgürleşme bayrağı altında hayata geçiren çocukça bir mücadeleydi. Liberal ebeveynlerinin kapalı kapılar ardında devam ettiği alışkanlıklarını alıp herkesin gözü önünde uygulayarak burjuva kültürünün aşırı erdemli tavrıyla dalgasını geçtiğini sanıyordu. Kitlesel medyanın elektronik amplifikatörlerinin yükselttiği sesiyle, yarım yüzyıl önce Greenwich köyünün

bohem gençlerinin dile getirmiş olduğu alayların çok daha kaba biçimlerini tekrar ederken, yeni ve cesur olduğunu iddia ediyordu. Bir karşıt kültürden ziyade sahte bir kültürdü.

Son otuz yılda kapitalizmin bu çifte çelişkisinin ortaya çıkardığı, cafcaflı bir maymun iştahlılık ve modadan başka bir şey değildir: Maymun iştahlılık kendisini *culturati* için "çeşitlilik," orta sınıflar için hedonizm ve kitleler için *pornotopya* olarak ifade ederken, moda, doğası gereği, kültürü ikinci plana attı.

Herbert Marcuse'nin ileri sürdüğü gibi acaba "modernizme el mi kondu"? Bir bakımdan, evet. Modernizm, promosyon ve kâr amaçlı bir metaya çevrildi. Ancak yapının daha derin dönüşümleri çerçevesinde, bu çevrilme süreci kapitalizmin kendi temellerini baltalamaktan başka bir şey yapamazdı. Herkesçe bilinen bir sosyolojik gerçektir: Toplumsal düzenleri alttan destekleyen ve aleyhtarlara karşı koruma sağlayan şey, bu düzenlerin sahip olduğu meşruiyet kaynaklarıdır. Ancak, daha önce de belirttiğim gibi, kültüre meşruiyet kazandıran şey, kendini ödüllendirme ve "kişiliğini" dışavurma arayışıdır. Yerleşik ortodoksluğa kişisel özerklik ve heterodoksluk üzerinden saldırır. Modern kültürün anlamayı hâlâ başaramadığı şey, ortodoksluğun mevcut düzenin koruyucusu değil, "doğru mantık" görüşünden hareketle inanışların uygunluğu ve ahlaki karakteri üzerine bir yargı olduğudur. Buradaki çelişki, bizatihi heterodoksluğun da liberal çevreler içinde konformist bir yapıya bürünmüş olmasında ve bu konformizmi ahlaksızlık bayrağı altında uygulamasında yatar. Kısaca, kafası karışık olan heterodoksluk, ortak ahlaki düzenin sona ermesi için bir reçetedir.

İktidar hâlâ ekonomik alanda mıdır ve bu iktidarı hâlâ büyük ölçüde dev şirketler mi ellerinde tutmaktadır? Batılı toplumlarda bu durum hâlâ hatırı sayılır derecede geçerlidir. Ancak böyle bir sav, günümüzde yaşanan toplumsal değişmenin doğasının yanlış yorumlanmasına neden olur. Zamanında kapitalist düzen, sistemin sürekliliğini sağlamak için birtakım önde gelen aileler aracılığıyla mülkiyeti iktidarla bütünleştiren tarihsel bir güce sahipti. Kapitalizmdeki ilk derin yapısal iç değişim, aile ve mülkiyetin yönetici iktidardan ayrılması ve seçkin aileler zinciri üzerinden sağlanan sürekliliğin yitirilmesi oldu. Günümüzde ekonomik iktidar, kurumsal yapılara devredilmiştir; bu kurumların başkanları, iktidarlarını vârislerine devredemez ve –mülkiyet artık şahsa özel değil, kurumsallaştırılmış olduğundan ve yönetici seçiminin temelinde artık mülkiyet değil, teknik yetenekler bulunduğundan– iktidarlarını uygularken geleneksel doğal haklarının-

dan, gerekçelerinden ve meşruluklarından uzaklaşmak durumunda kalmıştır. Daha yaygın bir gerçek, modern toplumlarda seçim bölgelerinin çoğalması ve –ekonomik ve toplumsal etkilerin birbirlerine gitgide daha sıkı bağlandığı düşünüldüğünde– siyasal düzenin, bu birbirine bağlı olma durumundan ve devlet güdümlü ekonomilerin artan rekabetinden kaynaklanan sistem sorunlarını idare etmek için iktidarın kullanılacağı yer haline gelmiş olmasıdır. Bunun yol açtığı en temel sonuç ise.... devlet iktidarının genişlemesi; ekonomik kararlarda, şirket bünyesindeki kâr paylarının bir bölümünün değil, devlet bütçesinin (sermayenin oluşumu dahil) esas söz sahibi haline gelmiş olması; ve sermaye sahipleri ile işçiler arasındaki değil, çok sayıda seçim bölgesi (şirketlerin hâlâ önemli derecede etkili olabildiği bölgeler) arasında yaşanan rekabetin toplumda iktidarı dağıtma biçimi haline gelmesidir.

Bence bu kitabın dayanak noktasını oluşturan din hakkında son bir söz: Dinin (Durkheim'ın söylediği gibi) toplum için bir "işlevsel gereklilik" olduğunu ya da toplumun onsuz dağılacağını düşünmüyorum. Ne dinin toplumun sökülmüş dikişleri için bir yama olduğuna, ne de (savaş zamanları gibi) büyük buhran dönemlerinde meşruiyet kaybı direniş iradesini azaltsa bile, toplumların "dağılacağına" inanıyorum. Dinler imal edilemez. Daha kötüsü, imal edilebilir olsalardı dahi, sonuçları sahte olurdu ve bir sonraki moda curcunasında hemen ortadan kaybolurlardı.

Dine duyduğum ilgi, kültürün kurucu özelliği olduğuna inandığım şeye dayanır: İnsanı varoluşsal açmazlara geri götüren sorular çemberi; insanların, ölümlü olduklarının ve güçlerinin kesin sınırları bulunduğunun (bunun ihlali *bamartia*'dır) farkında oluşları ve bunun sonucu olarak da, bu gerçekleri insanlık durumuyla tutarlı bir yanıt bulmak için harcanan çaba. Bu farkındalık, bilincin en derin kaynaklarına dokunduğundan, dünyevi olanın keşfindeki sınırların farkına varmış bir kültürün, bir noktada kutsal olanı geri kazanma çabasına döneceğini düşünüyorum.

Sanırım önümüzde bir açıklık var: Modernizmin bitap düşmesi, komünist yaşamın yavanlığı, dizginlenmemiş benliğin usandırıcılığı ve yekpare siyasal nutukların anlamsızlığı... Bütün bunlar, uzun bir çağın yavaş yavaş kapandığını gösteriyor. Modernizmin itkisi, öteye sıçramaktı: Doğanın, kültürün, trajedinin ötesine sıçramak; radikal benliğin kendini sonsuzlaştırma heyecanının itelemesiyle enginleri, sınırsızı keşfetme çabası.

Anahtar sözcüğü "sınırlar" olan yeni bir söz dağarcığı arayışı için-

deyiz: Kalkınma sınırı, çevreyi yağmalama sınırı, silahlanma sınırı, doğayı kurcalamanın sınırı. Ancak, ekonomiye ve teknolojiye bir dizi sınır koymak niyetindeysek, ahlaki normların ötesine geçen ve bütün deneylerin "yaratıcı" olduğu yanılsamasındaki şeytani dürtüyü kucaklayan o kültürel deneylerde çıkılan keşfe de mi sınır koyacağız? *Hubris*'e, küstahlığa, bir sınır koyabilir miyiz? Bu sorunun yanıtı, kapitalizmin ve onun yanıltıcı benzeri –*semblable et frère* [emsal ve kardeş]– olan modernlik kültürünün *kültürel* çelişkilerini çözebilir. Geriye yalnızca ekonomik ve siyasal dünyeviliklerin evcilleştirilmesi kalacaktır.

29 POSTMODERN DURUM
Jean-François Lyotard

Postmodernizmi, üst anlatılara karşı kuşkucu bir tavır olarak tanımlıyorum. Bu kuşkuculuk şüphesiz bilimsel ilerlemenin bir ürünü; ama ilerleme de kendi payına, postmodernizmi önvarsayım olarak alıyor. Meşrulaştırıcı aygıt olarak üst anlatıların geçerliliğini yitirdiği fikri, onlara eskiden bel bağlayan metafizik felsefe ile üniversite kurumunda baş gösteren buhranda karşılık buluyor. Bir işlev olarak anlatı, izleçlerini, büyük kahramanlarını, büyük tehlikelerini, büyük seyahatlerini ve büyük hedeflerini kaybediyor. Bu işlev, anlatı dilinin öğelerinden oluşan bulut kümesi içinde dağılıp gidiyor; Bu dil anlatır, evet, ama aynı zamanda hem dosdoğru belirtir, hem kuralcıdır, hem de betimleyici, vesairedir. Bu kümedeki her bir bulut, kendi türüne özel pragmatik değerlikler taşıyor ve her birimiz bu değerliklerin pek çoğunun kesişme noktalarında yaşıyoruz. Ancak, illa ki kalıcı dil birleşimleri oluşturmuyoruz ve oluşturduklarımız ise illa ki iletişime yönelik olmuyor.

Böylece, geleceğin toplumu Newtoncu antropolojinin alanından ziyade (yapısalcılık ya da sistem kuramı gibi) dil parçacıklarının pragmatiğine oturuyor. Öğelerin heterojenliğini yansıtan çok sayıda farklı dil oyunu var. Bunlar ancak yamalı kurumsallaşmalar sağlıyor, yani yerel belirlenimcilik ortaya çıkıyor.

Karar alıcılar ise bu toplumsallık bulutlarını, öğeleri aynı birimlerle ölçülebilir ve bütünü belirlenebilir sayan bir mantık izleyerek, girdi-çıktı matrislerine göre yönetmeye çalışıyor. Yaşamlarımızı iktidarın büyümesine tahsis ediyorlar. Toplumsal adalet ve bilimsel gerçeklik konularında da iktidarın meşrulaştırılması sistemin randımanının –etkinliğinin– optimize edilmesine dayandırılıyor. Bu ölçütün bütün oyunlarımıza uygulanması –ister yumuşak, isterse sert

---

Lyotard'ın *Postmodern Condition.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984 kitabından derlenmiştir. [Türkçe baskısı için bkz. *Postmodern Durum*, çeviren: Ahmet Çiğdem.]

olsun; her halükârda belli oranda bir dehşet yaşatıyor: Kullanıma hazır (yani, etkin) ol ya da yok ol.

Azami randıman mantığı şüphesiz birçok yönden, özellikle de sosyo-ekonomik alandaki çelişki açısından, tutarsızdır: Hem az çalışmayı (üretim maliyetlerini düşürmek için) hem de çok çalışmayı (aylak nüfusun bindirdiği toplumsal yükü azaltmak için) talep eder. Ne var ki, bugün bizim kuşkuculuğumuz, kurtuluşun bu tutarsızlıklardan yükseleceğini artık beklemiyor olmamızdan kaynaklanıyor, halbuki örneğin Marx bunu bekliyordu.

Buna rağmen, postmodern durum, büyü yitimine ne denli uzak duruyorsa, meşruiyetin yok edilişinin kör olguculuğuna da o denli uzak durmaktadır. Üst anlatılardan sonra meşruluk nereye oturabilir? Etkin olmanın ölçütü teknolojiktir; doğru ya da haklının ne olduğunu yargılamaz. Acaba meşruluk, Jurgen Habermas'ın öne sürdüğü gibi, tartışma üzerinden erişilecek bir mutabakatta mı bulunacak? Böyle bir mutabakat, dil oyunlarının çeşitliliğine karşı zorbalık sayılır. Oysa yenilikler her zaman uyuşmazlıklardan doğar. Postmodern bilgi yalnızca otorite odaklarının aracı değildir; farklılıklara olan duyarlılığımızı inceltir, birbiriyle kıyaslanamaz olanlara tahammül etme yeteneğimizi pekiştirir. İlkesi, uzmanın homolojisi değil, mucitin paralojisidir....

Günümüz toplumunda ve kültüründe –sanayi sonrası toplum ve postmodern kültür– bilginin meşrulaşması sorusu farklı terimlerle formüle edilmektedir. Büyük anlatı, kullandığı birleştirme biçimine ve dahası spekülatif ya da özgürleştirici olup olmadığına bakılmaksızın, inandırıcılığını yitirmiştir.

Anlatının çöküşü, İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişen ve vurguyu eylemin amaçlarından eylemin araçlarına kaydıran tekniklerin ve teknolojilerin bir sonucu olarak görülebileceği gibi, 1930-60 arası dönemde Keynesci yaklaşımın koruyucu yapısı karşısında geri çekilmek durumunda kalan ileri liberal kapitalizmin daha etkin bir şekilde yeniden düzenlenmesinin –yani, komünist alternatifi yok eden ve mal ve hizmetlerin yarattığı bireysel hazzı öne çıkaran bir yenilenme sürecinin– bir sonucu olarak da görülebilir.

Neden arayışına giriştiğimiz her seferde hayal kırıklığına uğramaya mahkûmuz. Bu hipotezlerden birini benimsemiş olsak bile, yukarıda bahsedilen eğilimler ile spekülatif ve özgürleştirici büyük anlatıların birleştirici ve meşrulaştırıcı güçlerini yitirmesi arasındaki ilişkiyi açıklamak durumundayız.

Hem kapitalist yenilenmenin ve refahın, hem de teknolojideki

yanlış yönlendirici ilerlemenin, bilginin statüsü üzerinde etki etmesi elbette anlaşılabilir bir olgudur. Ancak, modern bilimin bu etkilere karşı, henüz bu etkiler oluşmadan çok önce nasıl bu kadar hassas olduğunu anlamak için, önce on dokuzuncu yüzyılın büyük anlatılarına içkin olan "meşruiyetsizleşmenin" ve nihilizmin nüvelerini bulmalıyız.

Spekülasyon aygıtının bilgiyle muğlak bir ilişkisi vardır. Bilginin, adına layık olabilmesi ancak kendisini katlayarak çoğalttığı ("kendisini yükselttiği," *hebt sich auf*; yok ettiği), kendi ifadelerini ikinci seviyeden bir söylemde (özerklik) tekrarlayarak meşrulaştırdığı sürece mümkündür. Başka bir ifadeyle, belirli bir göndergeye (yaşayan bir organizma, kimyasal bir özellik, fiziksel bir olay, vb.) dayanan düz anlamlı söylem, kendi dolaysızlığı içinde, bildiğini sandığı şeyi gerçekte bilmemektir. Müspet bilim bir bilgi biçimi değildir ve spekülasyon onun baskı altında tutulmasından beslenir. Hegelci spekülatif anlatı, Hegel'in kendisinin de kabul ettiği gibi, müspet öğrenime belli bir kuşkuculukla yaklaşır.

Kendisini meşrulaştırmamış bilim, gerçek bilim değildir. Onu meşru kılacak söylem, "kaba" bir anlatı gibi, bilginin bilim öncesi biçimini meşrulaştırmak amacıyla kurulmuş ise, o söylem en alt seviyeye, bir ideoloji ya da iktidar aygıtının seviyesine iner. Söylemin görgül olmakla suçlayıp saf dışı bıraktığı bilim oyununun kurallarının, bilimin kendisine uygulandığı her durumda bu geçerlidir.

Örneğin şu spekülatif ifadeyi ele alalım: "Bilimsel bir ifade yalnızca ve yalnızca evrensel bir yaratım sürecinin içinde yer alıyorsa, bilgidir." Soru: Bu ifade kendi tanımladığı biçimiyle bir bilgi midir? Yalnızca evrensel bir yaratım süreci içinde yer alabilirse... ki, alabilir. Bütün yapması gereken, böyle bir sürecin var olduğunu (ruhun Hayatı) ve kendisinin bu sürecin bir dışavurumu olduğunu varsaymaktır. Bu ön varsayım, gerçekten de, spekülatif dil oyunu için vazgeçilmezdir. Onsuz, meşrulaştırma dili meşru olamaz; bilimin zırvaya dönüşmesine eşlik etmekten başka işe yaramayacaktır, idealizmin dediğine inanıp güvensek dahi.

Ancak bu ön varsayım, tamamen farklı bir anlamda da anlaşılabilir, ki bu da bizi postmodern kültüre doğru götürür: Daha önce benimsediğimiz bakışı açısını koruyarak diyebiliriz ki, bu ön varsayım spekülatif oyunu oynayabilmek için kabul edilmesi gereken kurallar kümesini tanımlar. Böyle bir yaklaşım, öncelikli olarak "pozitif" bilimlerin genel bilgi biçimini temsil ettiğini kabul ettiğimizi, sonra da bu dilin her zaman açık bir şekilde ortaya koyması gereken belirli bi-

çimsel ve belitsel ön varsayımları içerdiğini anladığımızı varsayar. Bu, farklı bir terminolojiyle olsa da, Nietzsche'nin, "Avrupa nihilizmi"nin, kendi kendine sırtını dönen bilimin hakikat gereksiniminden doğduğunu gösterirken kullandığı yaklaşımdır.

Burada, en azından bu açıdan, dil oyunlarının çok da uzağına düşmeyen bir bakış açısı ortaya çıkar: Meşrulaştırma talebinin ateşlediği meşruiyetsizleştirme süreci. On dokuzuncu yüzyılın sonundan beri işaretleri belirmekte olan bilimsel bilgi "krizi" bilimlerin şans eseri çoğalması sonucu doğmamıştır; bu çoğalma aslında teknolojideki ilerlemelerin ve kapitalizmin yayılmasının bir sonucudur. Bu kriz, daha ziyade, bilginin meşruiyet ilkesindeki içsel bir aşınmayı temsil eder. Spekülatif oyun aşınmış, her bilim dalının kendisine bir yer bulduğu ansiklopedik yapı gevşemiş ve zamanla bilim dallarını serbest bırakmıştır.

Böylelikle, çeşitli bilim alanları arasındaki klasik ayrımlar sorgulanmaya başlanmıştır; disiplinler yok olmakta, bilim dalları arasındaki sınırlarda çakışmalar gözlenmekte ve bu çakışmalardan yeni bilim dalları doğmaktadır. Öğrenmenin spekülatif hiyerarşisi bundan böyle yerini, sınırları sürekli değişim içinde olan içkin ve sanki "düz" araştırma alanları ağı fikrine bırakmaktadır. Eski "fakülteler" çeşitli enstitülere ve kurumlara bölünmekte, üniversiteler spekülasyon üzerinden meşruluk kazandırma işlevlerini kaybetmektedir. Spekülatif anlatının dumura uğrattığı araştırma sorumluluğu üstlerinden alınan üniversiteler, kendilerini, kanıtlanmış bilgi olarak nitelendirilen bilgi öbeğini yayma işleviyle sınırlandırmakta ve araştırmacı yetiştirmektense, didaktik aracılığıyla birbirlerinin kopyası eğitmenler yetiştirmekle yetinmektedirler. Nietzsche üniversiteleri böyle görmüş, bu yüzden kınamıştır.

Aufklarung'dan, Aydınlanma'dan akıp gelen ve bir diğer meşrulaştırma yöntemi olan özgürleştirici söylemin bünyesindeki aşınma potansiyeli, en az, spekülatif söylemin içinde var olan kadar kapsamlıdır. Ancak, farklı bir noktaya dokunur. Ayırt edici özelliği, bilimin ve gerçekliğin meşrulaştırılmasını etik, toplumsal ve siyasal praksis içinde yer alan muhatapların özerkliğine bağlamasıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, bu meşrulaştırma biçiminde hemen göze çarpan sorunlar vardır: Bilişsel değeri olan düzanlamlı bir önerme ile uygulamaya ilişkin değeri olan kuralcı bir önerme arasındaki fark, bir ilintisellik, dolayısıyla bir yetkinlik farkıdır. Gerçek bir durumu betimleyen bir önerme doğru olsa bile, böyle bir önermeye dayalı (bu önermenin bir sonuç yaratması kaçınılmaz olarak gerçekliğin değiş-

tirilmesini gerektirir) kuralcı bir önermenin adil olacağını kanıtlayan hiçbir şey yoktur.

Örneğin, kapalı bir kapı düşünün. “Kapı kapalı” ile “Kapıyı aç” arasında önerme mantığı açısından hiçbir neden-sonuç ilişkisi bulunmamaktadır. Bu iki önerme, farklı türlerdeki ilintisellikleri, dolayısıyla farklı otoriteleri tanımlayan, birbirinden bağımsız, ayrı kurallar kümesine aittir. Burada, mantığı bir yandan bilişsel ya da kuramsal mantık, diğer yandan uygulamalı mantık olarak ikiye ayırmanın etkisi, dolaylı olarak da olsa, bilimsel söylemin kendine özgü kuralları olan bir dil oyunu olduğunu (bu oyunun kurallarının ilk işaretlerine Kantçı *a priori* bilginin koşullarında rastlarız) ve praksis oyununa (ve de estetik oyununa) hakemlik yapma gibi özel bir vazifesi olmadığını beyan etmek suretiyle bu söylemin meşruluğuna saldırmak olacaktır. Böylelikle, bilim oyunu diğerleriyle eşit düzeye konulmuş olur.

Eğer bu “meşruiyetsizleştirme” girişimi biraz olsun takip edilir ve kapsamı genişletilirse (Wittgenstein’ın ve Martin Buber, Emmanuel Levinas gibi düşünürlerin kendi yöntemleriyle yaptıkları gibi), önemli bir postmodernlik akımının önü açılmış olur: Bilim kendi oyununu oynar; diğer dil oyunlarını meşrulaştırmaya gücü yetmez. Örneğin kuralcılık oyunu kendini böylece kurtarır. Ama hepsinden önemlisi, bilimin gücü kendisini meşrulaştırmaya bile yetmez olur; halbuki spekülasyon, bunu yapabileceğini varsaymıştı.

Dil oyunlarının yayılma sürecinde toplumsal özne de dağılır. Toplumsal bağ dilseldir ama tek bir iplikle bağlanmamıştır. Gerçekte, farklı kurallara uyan en azından iki (ve gerçekte sonsuz sayıda) dil oyununun kesişmesiyle dokunmuş bir kumaştır. Wittgenstein şöyle der: “Dilimiz, eski bir kente benziyor: küçük sokak ve meydanlardan oluşan bir labirent, bu sokak ve meydanları saran farklı dönemlerde eklenmiş eski ve yeni konutlar ve bunları çevreleyen düz ve düzenli caddeleri ile tektip konutları olan çok sayıda yeni yerleşimin oluşturduğu eski bir kent.” Bu durumda tekbütünlük ilkesi –ya da bir bilgi üst söylemi makamının denetiminde yapılan sentez– uygulanamaz. Wittgenstein, “bir kentin kent olması için kaç konut ve sokak gerekir?” diye sorarak, dilin “kenti”ni, eski zincirleme kıyas paradoksunun öznesi kılar.

Eski dillere, eski kentin banliyölerini oluşturan yeni diller eklenmiştir: “kimyanın simgeciliği ile sonsuz küçükler hesabının işaretleme sistemi”. Otuz beş yıl sonra, bu listeye şunları da ekleyebiliriz: Makine dilleri, oyun kuramı matrisleri, yeni müzik işaretleri sistemleri, mantığın düzanlatımcı olmayan biçimleri için rakam ve işaret

sistemleri (geçici mantık, ödev mantığı, yöntemsel mantık), genetik şifrenin dili, fonolojik yapıların grafikleri, vb.

Bu ayrışmaya dair karamsar bir tablo çizebiliriz: Bu dillerin tamamını hiç kimse konuşmuyor; bunların evrensel bir üst dili yok; sistem-öznesi tasarısı başarısızlıktan ibaret; özgürleştirme hedefinin bilimle yakından uzaktan alâkası yok; hepimiz o ya da bu bilgi disiplininin pozitivizmine saplanıp kalmışız; eğitimli akademisyenler de biliminsanlarına dönüşmüş; araştırmanın indirgenmiş görevleri bile parçalara ayrılmış ve hiç kimse tamamına hâkim olamaz durumda. Spekülatif ya da hümanist felsefe, meşrulaştırma görevlerini bırakmaya zorlandı; bu da felsefenin, meşrulaştırma işlevlerini üstlenmeye ısrar ettiği her yerde bir krizle karşı karşıya kalmasının, bu işlevlerden vazgeçecek kadar gerçekçi olduğu yerlerde ise artık yalnızca mantık sistemlerinin ya da düşünce tarihinin çalışma alanına indirgenmesinin nedenini açıklıyor.

Yirminci yüzyılın başında Viyana bu karamsarlıkla beslendi: yalnızca Musil, Kraus, Hofmannsthal, Loos, Schonberg ve Broch gibi sanatçılar değil, Mach ve Wittgenstein gibi filozoflar da. Bu sanatçılar ve düşünürler, meşruiyetsizleşmenin farkında olmanın ve bu konuda spekülatif ve sanatsal sorumluluk duymanın bayrağını taşıdı. Bugün artık bu yas tutma sürecinin sona erdiğini söyleyebiliriz. Her şeye yeni baştan başlamaya gerek yok. Wittgenstein'ın gücü, Viyana camiasında gelişmekte olan pozitivizmi yeğlemek yerine, kendi dil oyunları incelemesinde işlerselliğe (*performativity*) dayalı olmayan bir tür meşrulaştırma sürecinin ana hatlarını oluşturmasından kaynaklanıyordu. Postmodern dünya tam da buna karşılık geliyor. İnsanların çoğu kaybedilmiş anlatı için özlem duymuyor. Bu asla onların barbarlık ile suçlanmalarını gerektirmez. Onları kurtaran, meşrulaştırmanın ancak kendi dilsel pratiklerinden ve iletişimsel etkileşimlerinden ileri gelebileceğini bilmeleri. İnsanlara gerçekliğin katı ciddiyetini "kendi dışındaki her inanca kıs kıs gülen" bilim öğretmiştir....

PARALOJİ YOLUYLA MEŞRULAŞTIRMA

Bu aşamada, günümüzde bilginin meşrulaştırılması sorunuyla ilgili olarak sunduğumuz olguların, amaçlarımız açısından yeterli olduğunu varsayalım. Artık büyük anlatılara başvuramıyoruz; ne Tin'in diyalektiğine, ne de postmodern bilimsel söylemin onaylanması olarak insanlığın özgürleşmesi amacına sığınabiliyoruz. Ancak, yukarıda gördüğümüz gibi, küçük anlatılar [*petit recit*] özellikle de bilim

alanında yaratıcı icadın mükemmel biçimi olarak kalmıştır. Dahası, bir onay ölçütü olarak mutabakat ilkesi yetersiz görünmektedir. Mutabakatın iki formülasyonu vardır: Birincisinde mutabakat, bilgili akıllar ve özgür iradeler olarak tanımlanan insanlar arasındaki bir anlaşmadır ve bu anlaşmaya diyalogla ulaşılır. Habermas bu tür mutabakatı ayrıntılı olarak açıklamıştır. Ancak Habermas'ın düşüncesi özgürleşme anlatısının geçerliliğine dayanır. İkinci formülasyona göreyse mutabakat, işlerliğini sürdürmek ya da artırmak amacıyla onu etkileyen sistemin bir bileşenidir. Luhmann'ın ifadesiyle, yönetim mevzuatlarının nesnesidir. Bu durumda, mutabakatın geçerli olduğu tek durum, sistemi meşrulaştıran gerçek hedefe, yani iktidara ulaşmak için kullanılacak bir araç olduğu durumdur.

Bu nedenle sorun, yalnızca paralojiye dayalı bir meşrulaştırma biçiminin mümkün olup olmadığını belirlemektir. Paraloji icattan farklı düşünülmelidir: İcat, sistemin komutası altındadır ya da en azından sistem onu kendi etkinliğini artırmak için kullanır. Paraloji ise, bilgi pragmatiği çerçevesinde yapılan (ve önemi çoğunlukla yapıldıktan sonra anlaşılan) bir hamledir. Gerçek hayatta birinin diğerine dönüşmesi zorunlu olmayan fakat sık rastlanan bir durum olmasına karşın, hipotez açısından herhangi bir sorun yaratmamaktadır.

Bilimsel pragmatiğin açıklamasına geri dönersek.... vurgulanması gereken bir anlaşmazlıktan söz etmemiz gerekecek. Mutabakat, hiçbir zaman erişilemeyen bir ufuktur. Belli bir paradigmanın kanatları altında yürütülen araştırmalar sabitleşme eğilimi gösterirler; bu, teknolojik, ekonomik ya da sanatsal bir "fikrin" sömürülmesine benzer. Varlığı inkâr edilemez. İlginç olan, her zaman "mantık" düzenini bozan birilerinin ortaya çıkmasıdır. Burada, açıklama yapma yeterliğinin istikrarını bozan bir gücün varlığından söz etmek yerinde olacaktır. Bu güç, ya anlamaya ilişkin yeni normların ilanıyla ya da, dilerseniz, bilim dili için yeni bir araştırma alanını belirleyen yeni kuralların tesisine yönelik bir öneri olarak ortaya konulur. Bu, bilimsel tartışmalar çerçevesinde değerlendirildiğinde, Thom'un morfojenez olarak adlandırdığı sürecin aynısıdır. Kuralsız değildir (felaketler de sınıflara ayrılır), ancak onu belirleyen her zaman, yerel olandır. Bu özellik bilimsel tartışmalara uygulanıp zaman çerçevesine yerleştirildiğinde, "keşiflerin" önceden tahmin edilemez olduğu anlamına gelir. Şeffaflık fikri açısından baktığımızda, kör noktalar yaratan ve mutabakatı erteleyen bir etkendir.

Bu özet, sistemler kuramının ve önerdiği meşrulaştırma biçiminin hiçbir bilimsel temeli olmadığını anlamayı kolaylaştırır. Bilimin

kendisi, bu kuramın sistem paradigmasına göre işlemez ve günümüzde bilim böyle bir paradigmayı toplumu betimlemek için kullanmayı reddeder.

Bu bağlamda, Luhmann'ın savındaki iki önemli noktayı ele alalım. Sistem, bir yandan ancak karmaşıklığı azalttığı oranda işleyebilmektedir; öte yandan bireysel istekleri kendi amaçlarına uymaya ikna etmelidir. Karmaşıklığın azaltılması, sistemin iktidar becerilerinin sürdürülmesi için gereklidir. Eğer tüm mesajlar tüm bireyler arasında serbestçe dolaşırsa, doğru seçimi yapmak için dikkate alınması gereken bilgi miktarı, alınması gereken kararları önemli derecede geciktirecek, dolayısıyla işlersellik azalacaktır. Hız, gerçekten de, sistemin gücünü oluşturan bileşenlerden biridir.

Buna karşı hemen şöyle bir itiraz geliştirilebilir: Ciddi karışıklıklardan sakınmak istiyorsak, gerçekten de bu moleküler kanaatlerin hesaba katılması gerekir. Luhmann bu itiraza –ki ikinci nokta budur– şöyle yanıt verir: Bireysel arzuları, sistemin kararlarına uygun hale getirmek, onları "bütün karışıklıklardan uzak" bir "yarı çıraklık" sürecinden geçirmekle mümkündür. Kararlar, bireylerin arzularını kaale almak zorunda değildir: Arzular kararları, ya da en azından onların sonuçlarını arzulamalıdır. Sistemin iyi işleyebilmesi için, yönetim mevzuatları aracılığıyla sistemin gereksinimleri bireylerin 'istekleri" haline getirilmelidir. Bunda telematik teknolojisinin oynayabileceği rol açıkça görülmektedir.

Bağlam denetimi ile egemenliğin yok olmasındansa var olmasının daha iyi olduğu fikrinin ikna edici gücü inkâr edilemez. İşlersellik ölçütünün belli "üstünlükleri" vardır: İlkesel olarak metafizik bir söyleme bağlılığı reddeder; söylencelerden vazgeçmeyi gerektirir; açık zihinler ve serinkanlı istekler talep eder; esasların tanımının yerine etkileşimlerin hesaplanmasını koyar; "oyunculardan", yalnızca beyanları için değil, kabul edilebilir olsunlar diye bu beyanları uydurdukları kurallar adına da sorumluluk üstlenmelerini bekler. Bilginin pragmatik işlevlerini (tartışma pragmatiği, kanıtların üretilmesi, öğrenilenin aktarılması hayal gücü çıraklığı gibi pragmatik işlevlerini) açığa çıkarır; öyle ki, bu işlevler etkinlik ölçütü ile bağlantılı görünür.

Ayrıca, kutsal kitap bilgisinin sınırları dışında kalanlar da dahil olmak üzere, bütün dil oyunlarının, kişinin "kendini bilme" seviyesine yükselmesine katkıda bulunur. Günlük söylemi bir tür üst söylem düzeyine sıçratır: Sıradan beyanlar, kendilerine atıfta bulunmaya yönelmekte ve çeşitli pragmatik kadrolar kendilerini ilgilendiren güncel havadislerle bile ancak dolaylı bir ilişki kurabilmektedir. Nihayetinde,

biliminsanlarının kendi aralarında dillerini parçalara ayırıp yeniden birleştirme sırasında yaşadığı iletişim sorunlarının, temelde anlatı kültüründen mahrum bırakılmış toplumsal kolektivitenin kendi içindeki iletişimi yeniden ele alması ve kendisi adına alınmış kararların meşruluğunu sorgulamaya başlaması gerektiğinde yaşadığı sorunlarla benzeştiğini ima eder.

Okurun tepkisini çekme riskini göze alarak, sertliğin de sistemin üstün özellikleri arasında sayılabileceğini belirtmek isterim. İktidar ölçütü çerçevesinde düşünüldüğünde, bir talep (yani, bir tür kural) karşılanmamış bir gereksinimin yol açtığı zorlukları temel alarak meşruluk kazanmaz. Haklar, yaşanan zorluklardan değil, zorlukların giderilmesinin, sistemin randımanını geliştirmesinden kaynaklanır. İlkesel olarak, temel sosyal haklardan en çok yoksun kalan kesimin gereksinimleri, sistem düzenleyicisi olarak kullanılmamalıdır, çünkü onları karşılamanın yolları zaten bilinmektedir; çünkü bu gereksinimlerin karşılanması sistemin randımanını iyileştirmeyecek, aksine harcamaları artıracaktır. Bu gereksinimleri karşılamamanın tek riski, sistemin bütününde istikrarsızlık yaratma olasılığıdır. Zayıflığın hükmü altında olmak, iktidarın doğasına aykırıdır. Ancak, "yaşam" normlarının yeniden tanımlanmasına yönelik yeni talepleri teşvik etmesi de yine doğası gereğidir. Bu anlamda sistem, insanlığı normatif kapasitenin farklı bir düzeyinde yeniden insancıllaştırmak için öncelikle gayriinsanileştirmek suretiyle peşinden sürükleyen bir öncü makine gibi çalışıyor görünmektedir. Teknokratlar, toplumun kendi gereksinimleri olarak işaret ettiklerine güvenemeyeceklerini söyler, çünkü onlar bir toplumun, kendi gereksinimlerinin yeni teknolojilerden bağımsız değişkenler olmadığını bilmediğini "bilirler." Karar alıcıların küstahlığı –ve körlüğü– buralara varmıştır.

"Küstahtırlar", çünkü kendilerini, mümkün mertebe en yüksek işlerlikli bir birliğin arayışındaki bütün olarak düşündükleri toplumsal sistemle özdeşleştirmişlerdir. Bilimin pragmatiğine bakarsak, böyle bir özdeşleşmenin olanaksız olduğunu anlarız: İlkesel olarak, hiçbir biliminsanı, bilgiye bizatihi vakıf değildir, ya da "bilim"e ekleyeceği bir bilgi olmadığı gerekçesiyle bir araştırma tasarısının "gereksinimleri"ni ya da bir araştırmacının hevesini görmezden gelemez. Bir araştırmacının böyle bir talebe verdiği yanıt ise genellikle, "Bakalım, bir inceleyelim. Önce ne yapmak istediğinizi anlatın," olur. İlkesel olarak, bu yanıtı vererek konunun zaten kapanmış olduğu ya da konu yeniden açılırsa "bilim"in güç kaybedeceği gibi bir önyargıyla hareket etmez. Gerçekteyse, bunun tam tersi geçerlidir.

Elbette ki, gerçek hayatta bu her zaman böyle olmaz. Pek çok biliminsanı, kimi zaman on yıllar boyunca "talep"lerinin görmezden gelindiği ya da bastırıldığı durumlarla karşılaşmıştır. Bunun nedeni, bu taleplerin, yalnızca üniversite ve bilimsel hiyerarşi içinde değil, sorunsallık alanında da kabul gören pozisyonları durup dururken rahatsız etmiş olmasıdır. Talep ne kadar güçlü olursa, asgari mutabakatı yadsıma olasılığı o ölçüde yüksektir, çünkü mutabakatın temelini oluşturan oyunun kurallarını değiştirir. Ancak bilgi kurumu bu şekilde işlediğinde, davranışları bir iç denge ilkesi tarafından yönetilen sıradan bir iktidar merkezi gibi hareket eder.

Bu davranış, Luhmann tarafından açıklanan sistemin davranışı gibi, teröristçedir. Terör kavramıyla ifade etmeye çalıştığım, paylaşılan bir dil oyunundan bir oyuncunun çıkarılmasıyla ya da çıkarılmakla tehdit edilmesiyle kazanılan etkililiktir. Oyuncu, söyledikleri çürütüldüğü için değil, katılma becerisi tehdit altına girdiği için susmak durumunda kalır ya da rıza gösterir (birisini oyundan alıkoymanın pek çok yolu vardır). Karar alıcıların, ilkesel olarak bilimsel alanda eşi bulunmayan küstahlığı, bu terörün uygulamasında üstüne düşeni yapar: "İsteklerini bizim amaçlarımıza uyarla yoksa..." der.

Çeşitli oyunlara nüfuz etme yetisi bile işlersellik koşullarına bağlanmıştır. Yaşam normlarının yeniden tanımlanması, sistemin iktidara sahip olma konusundaki yetkinliğini artırmasına bağlıdır. Bu durum özellikle telematik teknolojilerinin devreye girişinde açıkça gözlenebilir: Teknokratlar, telematik teknolojilerinde bir özgürleşme vaadi ve muhataplar arasındaki etkileşimlerin zenginleşmesi vaadini görmektedir. Ancak, bu süreci onlar için çekici kılan, sürecin sistemde yeni gerilimlere yol açacak olması, bunların da sistemin işlersellik düzeyini yukarı çekmesidir.

Bilimin pragmatiği farklılaştırıcı olduğu oranda, sistemin istikrarlı işleyişinin bir karşıt modelini oluşturur. Bir önerme, önceden bilinenden farklı olana atıfta bulunduğu anda ve ancak onu destekleyen bir sav ya da kanıt var olduğu sürece üzerinde durulmaya değerdir. Bilim, bir önerme ancak yeni "fikirler ürettiği," yani başka önermeler ve oyun kuralları ürettiği sürece kabul edilen bir "açık bir sistem" modelidir. Bilim, diğer bütün dillerin uyarlanabileceği ve değerlendirilebileceği bir üst dile sahip değildir. Bu, bilimin sistem ile özdeşleşmesini ve son kertede terör ile özdeşleşmesini engeller. Eğer bilimsel topluluk içinde, karar alıcılarla uygulayıcılar şeklinde bir bölünme de varsa (ki vardır), bu, bilim pragmatiğinin değil, sosyoekonomik sistemin bir gerçeğidir. Bilginin yaratıcı gelişiminin önün-

deki en büyük engellerden birisi de budur.

Böylece, meşrulaştırmaya ilişkin genel mesele, "bilim pragmatiğinin karşıt modeli ile toplum arasındaki ilişki nedir?" sorusuna dönüşür. Bu ilişki, dil malzemesinin bir toplumu oluşturan uçsuz bucaksız bulutlarına uygulanabilir mi? Yoksa öğrenme oyunuyla mı sınırlıdır? Eğer öyleyse, toplumsal bağın kurulmasında nasıl bir rol üstlenmiştir? Açık bir toplumun gerçekleşmesi, asla mümkün olmayacak bir ideal midir? Yoksa kendilerine gelince reddettikleri işlersellik ölçütünü topluma dayatan karar alıcılar alt kümesi için asli önemde bir bileşen midir? Ya da, aksine, otoriteyle işbirliğinin reddi, karşıt kültür yönünde bir hareket, dolayısıyla fonların kesilmesi ve araştırmaların durdurulması riskini içeren bir hamle olarak mı değerlendirilmelidir?

Bu çalışmanın başından itibaren, çeşitli dil oyunları arasındaki farkları –yalnızca biçimsel anlamda değil, pragmatik anlamda da– vurguladım; özellikle düz anlatısal oyunlar ya da bilgi oyunları ve kuralcı oyunlar ya da eylem oyunları arasındaki farkları. Bilimin pragmatiği, kurumsallığı anlatan düzanlatısal sözceleri merkez alır, zaten öğrenim kurumlarını (enstitüler, merkezler, üniversiteler vb.) bu sözcelerin oluşturduğu temel üzerine inşa etmiştir. Ancak, bilimin postmodern gelişimi, belirleyici bir "olgu"yu ön plana çıkarmaktadır: Düzanlatısal önermelere ilişkin tartışmaların bile belirli kurallara dayandırılması gerekir. Kurallar, düzanlatısal değil, emir verici sözcelerdir. Hatta karışıklıklardan kaçınmak için üst kuralcı anlatılar demek daha doğru olacaktır (bunlar, dil oyunlarının hamlelerinin kabul edilebilir olmaları için sahip olmaları gereken nitelikleri açıklar). Bilimin güncel pragmatiğinin farklılaştırıcı, yaratımcılık ya da paralojik faaliyetlerinin işlevi, bu üst kuralcı anlatılara (bilimin "varsayımları" na) işaret etmek ve oyuncuları farklı olanları kabullenmeye davet etmektir. Bu tür bir talebi kabul edilebilir kılan yegâne meşrulaştırma biçimi, bir talebin yeni fikirler, ya da başka bir deyişle, yeni önermeler yaratacak olmasıdır.

Toplumsal pragmatikte, bilimsel pragmatiğin "sadeliği" yoktur. Toplumsal pragmatik, heteromorf sözce sınıflarının (düz anlamlı, kuralcı, işlersellik yönelimli, teknik, yoruma yönelik, vesaire) kurduğu çeşitli ağlardan oluşan bir canavardır. Bütün bu dil oyunlarını ortak bir üst kural anlatısına oturtmayı düşünmek ya da bilimsel topluluk içinde belirli bir anda yürürlükte olana benzer, değiştirilebilir bir mutabakatın, toplumsal kolektivite içinde dolaşan beyanların tümünü düzenleyen üst kuralcı anlatıların hepsini kapsayabileceğini

düşünmek yanlış olur. Zaten günümüzde meşrulaştırıcı anlatıların –ister geleneksel, ister "modern" (insanlığın özgürleşmesi, *İdea*'nın gerçekleşmesi anlamında) olsunlar– giderek güç kaybetmesi bu inancın terk edilmesi ile bağlantılıdır. "Sistem" ideolojisinin, bütünlüğe yönelik tüm iddialarına rağmen ikame etmeye çalıştığı ve kendi işlersellik ölçütünün kinikliği içinden ifade ettiği de bu anlatıların yokluğu sayesinde var olabilmektedir.

Bu nedenle, meşruiyet sorununa Habermas'ın *Diskurs* kavramı üzerinden, diğer bir deyişle tartışmacı diyalog üzerinden yaklaşmamız ve evrensel bir mutabakat arayışına bu açıdan yönelmemiz ne mümkün, hatta ne de mantıklı görünmektedir.

Bu, iki varsayım öne sürmeyi gerektiriyor. Birincisi, dil oyunlarının heterojen pragmatik kural kümelerine tabi heteromorf oyunlar olduğu bilinmesine rağmen, diyaloğa katılan herkesin, dil oyunları kurallarının ya da üst kuralcı anlatıların, dil oyunları açısından evrensel geçerliliğe sahip olduğu konusunda anlaşmasının mümkün olduğu varsayımıdır.

İkinci varsayım, diyaloğun amacının mutabakat olduğudur. Ancak, bilimin pragmatiğini çözümlerken gösterdiğim gibi, mutabakat bir tartışmanın sonucu değil, ancak belli bir noktasıdır; tartışmanın sonucu tam tersine parolojidir. Bu çifte gözlem (kuralların heterojenliği ve görüş ayrılığı arayışı) Habermas'ın araştırmasının hâlâ temelini oluşturan bir inancı ortadan kaldırır: Bu inanç, kolektif (evrensel) bir araştırma nesnesi olarak insanlığın bütün dil oyunlarınca onaylanan "hamle"lerin düzenlenmesi yoluyla ortak özgürleşme arayışı içinde olduğu ve herhangi bir önermenin meşruiyetinin, bu özgürleşmeye yaptığı katkı üzerinden belirlendiği üzerine kuruludur.

Habermas'ın bu varsayımlara sığınma ihtiyacının Luhmann'a karşı kullandığı savda nasıl bir işlev yüklendiğini anlamak zor değil. *Diskurs*, istikrarlı sistem kuramına karşı Habermas'ın kullandığı en son silahtır. Amaç iyidir, ama sav iyi değildir. Mutabakat, modası geçmiş ve kuşku götürür bir değer haline gelmiştir. Ancak, adalet ne modası geçmiş ne de kuşku duyulacak bir değerdir. Mutabakat ile bağlantılı olmayan bir adalet fikrine ve pratiğine ulaşmak zorundayız.

Dil oyunlarının heteromorf doğasını kabul etmek bu yönde atılacak ilk adımdır. Bu, elbette ki, terörden (dil oyunlarının izomorf olduğunu varsayan ve öyle kalmaları için çabalayan terörden) vazgeçmeyi gerektirir. Atılacak ikinci adım, bir oyunu tanımlayan kurallar üzerinde varılacak herhangi bir mutabakatın ve o kurallar içinde yapılabilecek her türlü "hamle"nin yerel olma *zorunluluğu* ilkesidir.

Diğer bir deyişle, mutabakata o an orada bulunan oyuncular varır ve bu mutabakat daha sonra iptal edilebilir. Bu durumda, yönelim, çoğulluk ve sonlu üst savlar –yani, üst kuralcı ve zamanla ve mekânla sınırlı savlar– doğrultusunda olacaktır.

Bu yönelim, toplumsal etkileşimin günümüzde yaşadığı evrime karşılık gelmektedir: Geçici anlaşmalar, mesleki, duygusal, cinsel, kültürel, ailevi ve uluslararası alanlarda olduğu kadar siyasal ilişkilerde de kalıcı kurumların yerini almaktadır. Söz konusu evrim elbette muğlaktır: Geçici anlaşmalar; esneklik, düşük ücretler ve ona eşlik eden saiklerin yaratıcı kargaşası gibi nedenlerle sistem tarafından tercih edilmektedir. Bütün bu etkenler, sistemin işlerliğini daha da artırır. Her halükârda, sisteme "saf" bir alternatif sunmak olası değildir: 1970'lerin sonlarına geldiğimiz bu günlerde, hepimiz bu tür alternatif girişimlerin, nihayetinde, yerine geçmek istedikleri sisteme benzediklerini biliyoruz. Geçici anlaşmalar yapma eğiliminin muğlak oluşu bizi sevindirmeli: Tümüyle sistemin amacının boyunduruğu altında değildir, ama yine de sistem tarafından hoş görülmektedir. Bu durum, sistemin bünyesindeki diğer bir amacın varlığına tanıklık eder: Dil oyunları bilgisi ile bu oyunların kuralları ve sonuçları için sorumluluk üstlenme kararı. Bu iki amacın en önemli etkisi ise kuralların benimsenmesini doğrulayan paraloji arayışıdır.

Nihayet, toplumun bilgisayarlaşmasının bu sorunsalı nasıl etkilediğini anlama noktasına geldik. Bilgisayar, yalnızca işlersellik ilkesi tarafından yönetilen ve bilgiyi de kapsayacak şekilde piyasa sistemini denetleyip düzenleyen bir "rüya" aygıt haline gelebilir. Bu durumda, terörün kullanımı kaçınılmaz olacaktır. Ancak, bu durumda üst kuralları tartışan kesimlere, genellikle bilgiye dayalı kararlar almalarını engelleyen bilgi eksikliğini gidermede yardımcı olabilecektir. Bilgisayarlaşmada bu ikinci yolu izlemenin sonuçlarını açıklamak ilkesel olarak oldukça basittir: Kamuya bellek ve veri bankaları için serbest erişim sağlayın. O zaman dil oyunları herhangi bir anda kusursuz bilgi edinmenin oyunları haline gelecektir. Ancak bir yandan da oyunlar sıfır-toplamsız oyunlara dönüşecek ve bu nedenle tartışmalar, eldeki kozlar tükenirse diye hiçbir zaman minimaks (en yüksek değerler kümesinin en düşük değeri) denge pozisyonunda sabitlenme riskini göze almayacaktır. Çünkü eldeki kozlar bilgiye (ya da, enformasyona diyelim) ilişkindir ve bilgi rezervleri –dildeki olası sözcelerin rezervleri– tüketilemez. Bu, gerek adalet arzusuna, gerekse bilinmeyene duyulan arzuya saygılı bir siyaset anlayışının kaba taslak çizimidir.

30 MODERNLİK POSTMODERNLİĞE KARŞI

Jürgen Habermas

Geçen yıl, ressamların ve yönetmenlerin ardından mimarlar da Venedik Bienniali'ne kabul edildi. Bu ilk Mimarlık Bienali'nde hissedilen hava bir hayal kırıklığı havasıydı. Venedik'teki sergide yapıtlarını sergileyenleri, ters yöne dönmüş cephelerin avangardı diye niteleyebilirim. Başka bir deyişle, yeni bir tarihselciliğe yer açmak için modernlik geleneğini feda ettiklerini söylemek istiyorum. Bienal vesilesiyle *Frankfurter Allgemeine Zeitung* adlı Alman gazetesinin bir eleştirmeni, önemi bu özel olayı aşan bir tez ileri sürmüştür, ki kanımca zamanımızın teşhisidir: "Postmodernlik kesinlikle kendisini modernlik karşıtlığı olarak sunmaktadır." Bu ifade, fikri hayatın her alanına nüfuz etmiş olan, günümüzün duygusal bir akımını betimlemektedir. Bu akım, aydınlanma sonrasını, postmodernlik, hatta tarih sonrası kuramları gündeme taşımıştır.

Tarihten şu deyişi biliriz:

"Eskiler ve Modernler"

Şu kavramları tanımlayarak başlamak istiyorum. "Modern" teriminin Hans Robert Jauss tarafından araştırılmış uzun bir geçmişi vardır. "Modern" kelimesi, Latince deyişiyle *modernus*, ilk defa V. yüzyılın sonlarında resmî olarak Hıristiyanlaşmış şimdiki zamanı Roma geçmişinden ve putperest geçmişten ayırmak amacıyla kullanılmıştır. Değişen içeriklere sahip olmakla birlikte, "modern" terimi her zaman kendisini eskiden yeniye geçişin bir sonucu olarak görebilmek için onu kadim geçmişine bağlayan bir dönemin bilincini ifade etmektedir.

Bazı yazarlar bu "modernlik" kavramını Rönesans'la sınırlamaktadır, ama bu tarihsel açıdan kısıtlayıcıdır. İnsanlar, XVII. yüzyıl Fransa'sındaki meşhur "*Querelle des Anciens et des Modernes*" [eski

---

Habermas, "Modernity versus Postmodernity," *New German Critique* 22 (1981): 3-14.

ve yeni kavgası] tartışmalarında olduğu gibi, XII. yüzyılda Şarlman döneminde de kendilerini modern kabul etmiştir. Kısacası "modern" terimi tam da bu dönemlerde, yeni bir çağın bilincinin kendisini, kendinden öncekilerle bağlantısı üzerinden yeniden tanımladığı dönemlerde tekrar tekrar ortaya çıkmıştır. Dahası, bu dönemlerde Eski Çağ, bir çeşit taklit yoluyla yeniden geri kazanılması gereken bir model olarak görülmekteydi.

Eski dünyanın klasiklerinin, kendinden sonraki zamanların ruhuna yaptığı büyü ilk kez Fransız Aydınlanması'nın idealleri ile bozulmuştur. Önceki çağlara bakarak "modern" olma düşüncesi, çağdaş bilimden esinlenen bilginin sonsuz ilerlemesine ve toplumsal ve ahlaki düzelmenin ilerleyişine olan inançla değişti. Bu değişimin başlangıcıyla birlikte farklı bir tür modernist bilinç oluştu. Romantik modernist, klasikçilerin Eski çağ ideallerine karşı çıkma düşüncesi içinde yeni bir tarihsel çağ aradı ve onu idealleştirilmiş ortaçağda buldu. Yine de, XIX. yüzyıl başlarında yaratılan bu yeni ideal çağ, sabit bir ideal olarak tutunamadı. XIX. yüzyıl içinde, bu romantik ruhtan, kendisini bütün özgül tarihsel bağlardan bağımsız kılacak, radikalleşmiş bir modernlik bilinci doğdu. Bu en yeni modernizm şimdiki zaman ile gelenek arasında soyut bir karşıtlık kurmaktadır; bizler de hâlâ bir şekilde, ilk defa XIX. asır ortasında ortaya çıkmış olan bu tür bir estetik modernliğin çağdaşlarıyız. O zamandan beri modern olarak kabul edilen yapıtların ayırt edici özelliği "yeni" olmaları, onları izleyecek bir sonraki tarzın "yeni" yapıtları tarafından geçersiz kılınacak olmalarıdır. Ancak "yeni tarza uygun" olanın da kısa zamanda modası geçecekken, modern, klasik olanla gizli bağını sürdürecektir. Elbette ki zamana direnebilenler her zaman klasik olarak nitelendirilmiştir. Ne var ki açıkça modern olan belge, klasik olma gücünü geçmiş bir çağın makamından almamakta, aksine, modern bir yapıt bir zamanlar gerçekten modern olduğu için bir klasiğe dönüşebilmektedir. Bizim modernlik anlayışımız kendi içine dönük bir biçimde klasik olma kurallarını kendisi belirlemektedir. Bu anlamda biz, örneğin, modern sanat tarihinin bakış açısından klasik modernlikten söz edebilmekteyiz. "Modern" ile "klasik " arasındaki ilişki belirli bir tarihsel referanstan artık kesinlikle yoksundur.

ESTETİK MODERNLİK DİSİPLİNİ

Estetik modernliğin ruhu ve disiplini, Baudelaire'in yapıtlarında kesin çizgiler kazanmıştır. O zamanlar modernlik çeşitli avangard hareket-

lerin gelişmesinin önünü açmış ve Dadaistlerin *Café Voltaire*'inde ve Gerçeküstücülük akımında doruk noktasına ulaşmıştır. Estetik modernliğin belirleyici özelliği, ortak odak noktası farklı bir zaman bilinci olan tutumlarda kendisini göstermesidir. Bu zaman bilinci kendisini öncü kol ve avangard mecazları aracılığıyla ifade eder. Avangard, bilinmeyen toprakları istila etmek üzere yola çıktığını, beklenmedik ve ani olanın tehlikelerine atıldığını, henüz fethedilmemiş bir geleceği fethettiğini farz eder. Avangard, daha önce hiç kimsenin gitmediği alanlarda kendine bir yön bulmak zorundadır.

Fakat bu ileriye doğru el yordamı atılımlar, bu belirsiz gelecek beklentisi ve yenilik kültü, gerçekte şimdiki zamanın yüceltilmesi anlamına gelmektedir. Felsefeye Bergson'un yazılarıyla giren bu yeni zaman bilinci; toplumda seferberlik, tarihte hızlanma ve günlük yaşamda kopukluk tecrübelerini fazlasıyla iyi bir şekilde ifade etmektedir. Geçici olana, ele geçirilemeyene, akıp gidene yüklenen yeni değer ve dinamizmin göklere çıkartılması, saf ve istikrarlı bir şimdiki zamana duyulan özlemi dile getirmektedir.

Bu durum, modernist duyarlılığın "geçmiş"ten bahsederken neden soyut bir dil kullandığını açıklar. Her devir kendi ayırt edici gücünü yitirir. Tarihsel belleğin yerini, şimdiki zamanın tarihin aşırılıklarına olan gözü kara bağlılığı almıştır: Çöküşün, kendi kendisini doğrudan barbar, vahşi ve ilkel olarak tanımladığı bir zaman anlayışı gelmiştir. Burada tarihin sürekliliğini yok etmek isteyen anarşist bir niyet gözlemleriz ve bu niyeti yeni estetik bilincin yıkıcı gücü üzerinden değerlendirebiliriz. Modernlik, geleneğin normalleştirici işlevlerine karşı başkaldırmaktadır; modernlik, normatif olan her şeye karşı isyan deneyimiyle beslenmektedir. Bu başkaldırı, ahlak ve yarar standartlarını etkisiz hale getirmenin yollarından biridir. Bu estetik bilinç mütemadiyen, gizlilik ile kamusal skandal arasında geçen diyalektik bir oyun sahneler; aşağılamaya eşlik eden korkunun çekiciliğine müpteladır, ama yine de aşağılanmanın bayağı sonuçlarından daima kaçış halindedir.

Öte yandan, avangard sanata eklemlenen zaman bilinci, sadece tarih dışı olmakla kalmaz; tarihte yanlış normatiflik diye adlandırılabilecek olan her şeye karşıdır. Modern, avangard ruh, geçmişten başka bir şekilde faydalanmaya çalışır; bir yandan üniversitede tarihselciliğin nesnelleştirmesi aracılığıyla ulaşılabilir kılınmış geçmişleri bir yana atmaktadır, fakat öte yandan, tarihselciliğin müzesine kilitlenmiş, tarafsızlaştırılmış bir tarihe karşı çıkmaktadır.

Walter Benjamin, gerçeküstücülük ruhundan söz ederken, mo-

dernliğin tarihle olan, benim tarihselcilik sonrası tavır diye adlandırabileceğim, ilişkisini kurmaktadır. Benjamin bize Fransız Devrimi'nin kendi kendisine bakışını hatırlatır: "Devrim, eski Roma'dan, tıpkı modanın antika bir giysiden söz edişi gibi bahsetmiştir. Moda, günün seyrinin kokusunu, bir zaman var olanların çalılığı içinde kıpırdadığında derhal alır." Bu, Benjamin'in *Jetztzeit* (şimdiki zamanın bir vahiy anı olması) kavramıdır; mesihçi bir mevcudiyete ait dilimlerin iç içe geçtiği bir zamandır. Bu anlamda Robespierre için, Antik Roma anlık geçici vahiylerle yüklü bir geçmişten ibarettir.

Şimdilerde bu estetik modernlik ruhu eskimeye başladı. Bundan 1960'larda, ardından 70'lerde bir kez daha söz edilmişti, ancak bu modernliğin, bugün, on beş yıl önce olduğundan çok daha az yankı uyandırdığını kabul etmeliyiz. Modernliğin yoldaşlarından Octavio Paz, daha 1960'ların ortalarında, "1967'nin avangardları 1917'nin eylemlerini ve tavırlarını tekrar ediyor. Biz, modern sanat fikrinin sonunu yaşıyoruz," diyordu. Peter Burger'in çalışması o günden bu yana bize "avangard sonrası" (post-avangard) sanattan söz etmeyi öğretmiştir; bu terim, gerçeküstücü başkaldırının başarısızlığını ifade etmek için seçilmiştir. Bu başarısızlığın anlamı nedir? Modernlikle vedalaşıldığına mı işaret etmektedir? Daha genel anlamda düşünürsek, post-avangardın varlığı, postmodernlik olarak adlandırılan daha kapsamlı bir görüngüye geçişe mi işaret etmektedir?

Aslında bu, Amerikan yeni muhafazakârlarının en parlak ismi olan Daniel Bell'in olaylara bakış açısını yansıtmaktadır. Bell, *Cultural Contradictions of Capitalism* (*Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri*) adlı kitabında, gelişmiş Batı toplumlarındaki bunalımların, kültür ile toplum arasındaki kopuşa kadar geri gidilerek aranması gerektiğini öne sürer. Modernist kültür gündelik hayatın değerlerine nüfuz etmeye başlamıştır; modernizm yaşam dünyasını (*liebenswelt*) zehirlemiştir. Modernizmin güçleri sayesinde, sınırsız bir kendini gerçekleştirme, hakiki bir özdeneyim talebi, aşırı uyarılmış bir duyarlığın öznelciliği başat olmaya başlamıştır. Bell, bu ruh hali için, toplumun mesleki yaşam disipliniyle bağdaşmayan zevk odaklı güdülerini serbest bırakmıştır, der. Dahası modernist kültür, hesaplanmış ve akılcı yaşamın ahlaki temelleriyle tam bir uyumsuzluk içindedir. Bell, Protestan ahlakının çözülmesinin (Max Weber'i de rahatsız eden bir olgu) sorumluluğunu "muhalif kültür"ün üzerine yıkar. Kültür, modern biçimiyle, ekonomik ve yönetimsel zorunlulukların baskısı altında ussallaştırılmış olan gündelik hayatın bilinen âdetlerine ve erdemlerine karşı nefret hissi uyandırmaktadır.

Bu görüşteki karmaşık bir pürüze dikkatinizi çekmek isterim. Burada bir yandan bize, modernliğin itici gücü tükenmiştir, kendisinin avangard olduğunu düşünen herkes kendi ölüm fermanını okuyabilir, denilmektedir. Avangardın hâlâ yayıldığı düşünüldüğü halde, yaratıcı olmadığı öne sürülmektedir. Modernizm başattır, ama ölüdür. Bu durumda yeni muhafazakârlar için şu soru ortaya çıkar: Toplumda özgürlükçülüğü sınırlandıracak, disiplini ve çalışma ahlakını yeniden kuracak normlar nasıl oluşabilir? Başarıya yönelik bireysel rekabetin erdemlerinin yeniden baskın olabilmesi için, sosyal refah devletinin neden olduğu eşitlemeyi frenleyecek yeni normlar nelerdir? Bell, tek çözüm olarak, dinin yeniden canlandırılmasını öngörür. Geleneklere duyulan inanca bağlı olan dinsel iman, açıkça belirlenmiş kimlikleri ve varoluşsal güvenceleri olan bireyler yaratacaktır.

KÜLTÜREL MODERNLİK VE TOPLUMUN MODERNLEŞMESİ

Hiç kimse, otoriteye boyun eğdiren inançları büyü yoluyla yaratamaz. Bu yüzden Bell'inkine benzer çözümlemeler, Almanya'da olduğu kadar burada, Amerika Birleşik Devletleri'nde de yaygınlaşmakta olan bir tutumun ortaya çıkmasına yol açmaktadır: Bu, kültürel modernliğin taşıyıcılarıyla fikrî ve siyasi bir hesaplaşmadır. 1970'lerde yeni muhafazakârların fikir hayatına dayattığı bu yeni tarzın bir gözlemcisinden, Peter Steinfels'den alıntılıyorum:

> Mücadele, muhalif zihniyet olarak değerlendirilebilecek her türlü tezahürün sunuluş biçimini almakta ve "mantığının" izini çeşitli aşırılıklara bağlayacak bir şekilde sürme eğilimi göstermektedir: Modernizm ve nihilizm arasında... hükümet düzenlemeleri ve totalitercilik arasında, askerî harcamalara yönelik eleştiriler ve komünizme teslimiyetçilik arasında, kadın özgürlüğü ve eşcinsel haklar ve ailenin parçalanması arasında... genelde sol ile terörizm, Yahudi düşmanlığı ile faşizm arasında bağlantı kurulmaktadır...[1]

Bu fikrî suçlamaların *ad hominem*[2] yaklaşımı ve acımasızlığı, Almanya'da epey gürültü koparmıştır. Bunları yeni muhafazakâr yazarların ruh haliyle açıklamak doğru olmaz; daha ziyade yeni muhafazakâr öğretinin çözümlemeye yönelik zaaflarından kaynak-

---

[1] Peter Steinfels, *The Neoconservatives* (New York: Simon and Schuster, 1979), s. 65.

[2] *ad hominem*: Kişisel duygu veya önyargılara seslenmek üzere tasarlanmış sav —*çev. notu.*

lanmaktadırlar.

Yeni muhafazakârlık, ekonominin ve toplumun aşağı yukarı başarılı bir şekilde kapitalist modernleşmesinin rahatsız edici yüklerini kültürel modernizmin sırtına yüklemektedir. Yeni muhafazakâr öğreti, sevinçle buyur edilen toplumsal modernleşme ile istenmeyen kültürel gelişmenin arasındaki ilişkiyi bulandırır. Yeni muhafazakârlar, çalışmaya, tüketime, başarıya ve işsizliğe karşı değişen tavırları açıklamak için ekonomik ve toplumsal nedenler bulmaya çalışmaz. Dolayısıyla –zevk düşkünlüğü, toplumsal kimliğin yokluğu, itaatkârlığın ortadan kalkışı, narsisizm, statü ve başarı yarışından çekilme– bütün bunların sorumluluğunu "kültür" alanına yükler. Gerçekte ise, kültür, bütün bu sorunların yaratılmasına oldukça dolaylı ve dolayımlı olarak katılmaktadır.

Bu yüzden yeni muhafazakâr bakış açısında, kendilerini hâlâ modernlik tasarısına adamış olan aydınlar, bu çözümlenmemiş nedenlerin kendileriymiş gibi sunulmaktadır. Bugün, yeni muhafazakârlığı besleyen ortam, müzelerden kaçıp sıradan yaşam akıntısına karışan bir kültürün ahlak karşıtı sonuçlarından duyulan hoşnutsuzluktan katiyen kaynaklanmamaktadır. Bu hoşnutsuzlukların hayata geçirilmesinden modernist aydınlar sorumlu tutulamaz; bunlar, toplumun modernleşme sürecine karşı gösterilen ve kökleri derinlere inen tepkilerden kaynaklanmaktadır. Ekonomik büyümenin dinamikleri ve devletin ulaştığı örgütsel başarıların baskısı altında bu toplumsal modernleşme, insan varoluşunun önceki biçimlerinin git gide daha derinlerine nüfuz etmektedir. Yaşam dünyalarının sistemin zorunluluklarına tabi kılınmasını, gündelik yaşamdaki iletişimin altyapısını bozan bir olay olarak betimleyebilirim.

Dolayısıyla, örneğin neo-popülist protestolar, insanın toplumsallaşma biçimleriyle birlikte doğal ve kentsel çevrenin tahribine ilişkin yaygın korkuları sivri bir dille ifade etmektedir. Yeni muhafazakârlık açısından yaklaştığımızda bu protestolar bir anlamda ironik görünür. Kültürel bir geleneği aktarma, toplumsal bütünleşme ve toplumsallaşma girişimleri, iletişimde bir akılcılık ölçütüne uymayı gerektirmektedir. Değerlerin ve normların yeniden üretimi ve aktarımına odaklanan iletişimin eylem alanlarına, ekonomik ve idari akılcılığın standartlarının belirlediği bir modernleşme biçimi müdahale ettiğinde, protesto ve hoşnutsuzluk durumları ortaya çıkmaktadır. Ne var ki, bizatihi bu alanlar farklı ussallaşma standartlarına bağlıdır; ben bu farklı alanları iletişimsel ussallık olarak adlandırmak istiyorum. Ancak yeni muhafazakâr öğretiler dikkatimizi özellikle bu tür top-

lumsal süreçlerden uzaklaştırmaktadır: Belirtmekten kaçındıkları nedenleri, yıkıcı bir kültür ile onun taraftarlarının bulunduğu düzleme taşımaktadırlar.

Kültürel modernliğin kendi açmazlarını doğurduğu açıktır. Toplumun modernleşmesinin doğurduğu sonuçlardan ve kültürel gelişmenin kendi bakış açısından bağımsız olarak, modernlik tasarısından kuşku duymak için birtakım gerekçeler belirmektedir. Böylece, modernliğin zayıf bir eleştirisine –yeni muhafazakârların modernlik eleştirisine– ilişkin söyleyeceklerimizi söyledikten sonra, modernlik ve neden olduğu hoşnutsuzluklar hakkındaki tartışmamızı farklı bir alana, kültürel modernliğin çıkmazlarına, bu tür konumlar için (ya postmodernizme ya da modernlik öncesi bir biçime geri dönüşü destekleyen veya modernliği radikal bir biçimde kaldırıp atan konumlardır bunlar) bir bahane yerine geçen konulara değinen bir alana geçelim.

AYDINLANMA PROJESİ

Modernlik düşüncesi, Avrupa sanatının gelişmesine sıkı sıkıya bağlıdır, ama benim "modernlik projesi" diye adlandırdığım şey... [ancak] sanat üzerine yoğunlaşmaktan vazgeçildiği zaman göze çarpmaktadır. Max Weber'in bir fikrini anımsayarak farklı bir çözümlemeden yola çıkmaya çalışalım. Weber, kültürel modernliği, dinde ve metafizikte ifade edilen tözsel aklın, üç özerk alana ayrılışı olarak tanımlar. Bunlar, bilim, ahlak ve sanattır. Bunlar, metafiziğe ve dine ait bütünleşmiş dünya görüşleri parçalandığı için ayrışmaya başlamıştır. On sekizinci yüzyıldan bu yana eski dünya görüşlerinden devralınan hakikat, normatif doğruluk, hakikilik, güzellik gibi belirli birtakım geçerlilik ölçütlerine ilişkin sorunlar yeniden düzenlenebilir hale geldi. Bu konular artık bilgi ya da adalet ve ahlak ya da beğeni sorunları olarak ele alınabilir oldu. Bunun sonucunda da bilimsel söylem, ahlak kuramları, hukuk felsefesi ve sanatın üretimi ve eleştirisi kurumsallaşabildi. Kültürün her alanı, sorunların çözümünün konunun uzmanlarına teslim edildiği kültürel mesleklere dönüştü. Kültürel geleneğin meslekleştirilmesi, kültürün her üç boyutunun da esas yapılarını ön plana çıkartmaktadır. Böylece, bilişsel-araçsal, ahlaki-pratik ve estetik-dışavurumsal akılcılık yapıları ortaya çıkar ve bunlardan her biri, bu alanlarda mantık yürütme konusunda diğer insanlardan daha becerikli görünen uzmanların denetimi altındadır. Bunun sonucunda ise, uzmanların kültürü ile daha geniş olan hal-

kın kültürü arasındaki mesafe giderek büyümüştür. Uzmanlaşmış yaklaşım ve düşünüm yoluyla kültüre dahil edilen şeyler hemen ve zorunlu olarak gündelik praksisin bir parçası olmaz. Geleneksel tözü zaten değerden düşürülmüş olan bir yaşam dünyasının, bu türden bir kültürel ussallaştırma sonucunda daha da yoksullaşması tehlikesi giderek artmaktadır.

On sekizinci yüzyılda Aydınlanma filozoflarının kaleme aldığı modernlik projesi, nesnel bilimi, evrensel ahlak ile yasayı ve sanatın özerkliğini kendi iç mantıkları çerçevesinde geliştirme çabalarından oluşmaktaydı. Bu proje aynı zamanda, bütün bu alanların kendi bilişsel potansiyellerini içrek, yani ancak belirli bir kesime hitap eden biçimlerinden de kurtarmayı amaçlıyordu. Aydınlanmacı Filozoflar bu uzmanlaşmış kültür birikiminden gündelik yaşamı zenginleştirmek, yani, gündelik toplumsal yaşamın akılcı bir şekilde örgütlenmesini sağlamak için de yararlanmayı istiyordu.

Condorcet gibi düşünen Aydınlanmacı düşünürler, sanatın ve bilimlerin sadece doğal güçler üzerindeki denetimi artırmakla kalmayıp, benliğin ve dünyanın anlaşılmasını, ahlaki ilerlemeyi, toplumsal kurumlarda adaleti ve hatta insanların mutluluğunu bile sağlayabileceği yolundaki abartılı beklentileri hâlâ sürdürüyordu. Yirminci yüzyıl bu iyimserliği darmadağın etti. Bilim, ahlak ve sanatın ayrışması, her biri uzmanlarca ele alınan bölümlerin özerk alanlara dönüşmesini sağlamış, aynı zamanda da, bu bölümlerin gündelik iletişimin yorumsanmasından ayrılmasını ifade eder olmuştur. Bu ayrışma, uzmanlık kültürünün "olumsuzlanması" çabalarını doğuran sorundur. Ama sorun ortadan kalkmayacaktır: Ne kadar zayıf olurlarsa olsunlar, Aydınlanma'nın niyetlerini muhafaza mı etmeliyiz, yoksa modernlik projesinin tümüyle kayıp bir dava olduğunu mu teslim etmeliyiz? Estetik modernliğin genel anlamda neden yalnızca kültürel modernliğin bir parçası olduğunu tarihsel olarak böylece açıkladıktan sonra, sanat kültürü sorununa geri dönmek istiyorum.

KÜLTÜRÜN OLUMSUZLANMASINI ÖNGÖREN SAHTE GÜNDEMLER

En basitleştirilmiş biçimiyle söylersem, modern sanatın tarihinde sanatın tanımlanmasının ve uygulanışının giderek artan bir özerkliğe doğru yöneldiğini gözlemlemek mümkündür. "Güzellik" sınıflandırması ve güzel nesneler alanı için bir tanımlama ilk kez Rönesans'ta oluşturulmuştur. XVIII. yüzyıl boyunca edebiyat, güzel sanatlar ve müzik, kilise ve saray yaşamından bağımsız etkinlikler olarak kurum-

sallaştırılmıştır. Nihayet, XIX. yüzyılın ortalarına doğru, sanatçıyı, yapıtlarını "sanat için sanat" bilincine uygun olarak üretme yolunda cesaretlendiren estetikçi bir sanat kavramı ortaya çıktı. Böylece, estetik alanın özerkliği kasti bir projeye dönüşebildi: Yetenekli sanatçı, kendi öznelliğinde karşılaştığı deneyimlerini rutin algının ve günlük davranışların sınırlamalarından arınmış, kendine özgü anlatım tarzıyla ifade edebiliyordu.

XIX. yüzyılın ortalarında, resim ve edebiyatta, Octavio Paz'a göre Baudelaire'in sanat eleştirisinde vücut bulan bir akım ortaya çıkmıştır. Renklerin, çizgilerin, seslerin ve hareketin öncelikle temsil amacına hizmet etmesi gerekliliği son bulmuştur; dışavurum araçları ve üretim tekniklerinin kendileri estetik nesne durumuna gelmiştir. Böylelikle, Theodor W. Adorno, *Estetik Kuramı* adlı kitabına şu cümleyle başlayabiliyordu: "Artık kesin gözüyle bakılan bir şey varsa, o da sanatı ilgilendiren hiçbir şeye kesin gözüyle bakılamayacağıdır: ne sanatın kendisine, ne sanatın bütün ile ilişkisine hatta ne de sanatın var olma hakkına..." *Das Existenzrecht der Kunst als Kunst* (sanatın sanat olarak varolma hakkı), işte gerçeküstücülüğün inkâr ettiği buydu. Eğer modern sanat kendisinin yaşamın "bütünü" ile ilişkisinde bir mutluluk vaadi öne sürmemiş olsaydı, gerçeküstücülük elbette ki sanatın var olma hakkına saldırmayacaktı. Schiller'e göre, estetik sezgi böyle bir vaatte bulunmuş, ancak bu vaat yerine getirilememiştir. Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*'ında bize sanatın kendisinin de ötesine geçen bir ütopyadan söz eder. Ancak, aynı *promesse de bonheur*'ü (mutluluk vaadi) sanat aracılığıyla tekrar eden Baudelaire'in zamanına gelindiğinde toplumla uzlaşma ütopyasının tadı iyice kaçmıştır. Bir zıtlıklar ilişkisi ortaya çıkmıştır; sanat, estetik ile toplumsal dünyaların uzlaşmaz doğasını yansıtan eleştirel bir ayna olmuştur. Ama sanat yaşama iyice yabancılaşıp kendi özerkliğinin dokunulmazlığına çekildikçe bu modernist dönüşümün gerçekleşmesi daha da sancılı biçimde gerçekleşmekteydi. Bu duygusal birikimler sonunda, gerçeküstücülüğün, sanatın özerklik alanını havaya uçurmak ve sanatla yaşamı uzlaşmaya zorlama çabası içinde serbest bıraktığı patlayıcı bir enerji birikti.

Ancak sanatı ve yaşamı, kurguyu ve praksisi, görünüşü ve gerçekliği aynı düzlemde eşitleme; kültür ürünü ile kullanım nesnesi, bilinçli sahneleme ile kendiliğinden oluşma arasındaki farklılaşmayı ortadan kaldırma; bütün ölçütleri geçersiz kılma ve estetik değer yargılarını öznel deneyimlerin ifadeleriyle bir tutma, her şeyin bir sanat ve herkesin sanatçı olduğunu kabul ettirme çabaları gibi tüm çaba-

ların anlamsız deneyler olduğu ortaya çıkmıştır. Bu deneyler ancak, yıkmaya uğraştıkları sanat yapılarının geri dönüp daha büyük bir ihtişamla ortaya çıkmasına yaramıştır. Bu deneyler, bir kurgu aracı olarak görünüme, sanat yapıtının toplum üzerindeki aşkınlığına, sanatsal üretimin yoğun ve planlı karakterine ve beğeni yargılarının üstün bilişsel statüsüne yeni bir meşruluk kazandırmayı kendi başına bir amaç bilmiştir. Sanatı yadsımak için yürütülen radikal çabaların, Aydınlanma'nın estetik anlayışının kendi nesneler alanını belirlerken kullandığı kategorilere hakkının teslim edilmesiyle sonuçlanması ironiktir. Gerçeküstücüler çok şiddetli bir mücadeleye girişmiştir, ancak özellikle iki hata başkaldırılarının sonuçsuz kalmasına neden olmuştur. Birincisi, özerk biçimde gelişmiş olan kültür alanlarını içinde barındıran kaplar darmadağın olduğunda içindekiler de dağılır. Büyüsünden arınmış anlamdan ya da yapısı çözülmüş bir biçimden geriye hiçbir şey kalmaz; ardında özgürleştirici bir etki bırakmaz.

İşledikleri ikinci hatanın daha da vahim sonuçları olmuştur: Gündelik iletişimde, bilişsel anlam, ahlaki beklentiler, öznel ifadeler ve değerlendirmeler, bütün bunların hepsi birbiriyle ilişki içinde olmalıdır. İletişim süreçleri bütün alanları –bilişsel, ahlaki-pratik ve dışavurumsal– içine alan kültürel bir geleneğe ihtiyaç duymaktadır. Bu yüzden ussallaştırılmış bir gündelik yaşam, tek bir kültür alanının –sanat– açılması ve böylece uzmanlaşmış bilgi komplekslerinden sadece birinin ulaşılabilir kılınmasıyla kültürel yoksullaşmadan korunamaz. Gerçeküstücülüğün başkaldırısı bu soyutlamalardan yalnızca bir tanesinin yerini alabilirdi.

Kuramsal bilgi ve ahlak alanlarında da, kültürün yanlış olumsuzlanması diye adlandırabileceğimiz bu başarısız çabalara koşut çabalar varsa da, bunlar o denli belirgin değildir. Genç Hegelciler zamanından beri, felsefenin olumsuzlanması tartışma konusu olmuştur. Marx'tan beri kuram ve uygulama arasındaki ilişki meselesi gündemdedir. Ancak Marksist aydınlar toplumsal bir harekete katılmıştır ve gerçeküstücülüğün sanatı yadsıyışına benzer şekilde felsefenin yadsınmasına yönelik bir gündemi yürürlüğe koyma girişimleri bu hareketin ancak çeperlerinde meydana gelmiştir. Dogmatizmin ve ahlaki katılığın sonuçları incelendiğinde, bu gündemlerle gerçeküstücülüğün hataları arasında bir paralellik görebilmek mümkündür.

Şeyleşmiş bir gündelik praksis, ancak bilişsel olanla ahlaki-pratik ve estetik-dışavurumsal öğeler arasında gerilimden uzak karşılıklı bir etkileşim yaratılırsa onarılabilir. Şeyleşmenin, kültürün fazlasıyla stilize edilmiş alanlarından yalnızca bir tanesinin açılıp

ulaşılabilir hale gelmeye zorlanmasıyla aşılması mümkün değildir. Bu gibi zorlamalar halinde, belirli şartlar altında terörist eylemlerle bu alanlardan herhangi birisinin farklı alanlara doğru aşırı yayılışı arasında bir ilişki olduğunu görürüz: Siyaseti estetize etme ya da siyasetin yerine ahlaki katılığı koyma girişimleri ya da siyaseti bir öğretinin dogmatizmine boyun eğmeye zorlama yönündeki eğilimler bu konuya örnek olarak verilebilir. Bununla birlikte, bu olgular bizi, halen ayakta duran Aydınlanma geleneğinin niyetlerini, "terörcü mantık" içinde kök salmış niyetler olarak addedip inkâr etmeye götürmemelidir. Modernlik projesini, münferit teröristin bilinç durumuyla ve göz kamaştırıcı eylemleriyle aynı kefeye koyanlar; karanlıkta, askerî hücrelerde ve gizli polis hücrelerinde, kamplarda ve kurumlarda uygulanan, kıyaslanamaz bir süreklilik ve yaygınlık arz eden bürokratik terörün modern devletin *raison d'être*'i (varoluş sebebi) olduğunu –bu tür idari terörün modern bürokrasilerin yaptırım araçlarını kullandığı önermesine dayanarak– iddia edenler kadar dar görüşlüdür.

BAŞKA SEÇENEKLER

Modernliği ve projesini kaybedilmiş bir dava olarak kabul edip gözden çıkarmak yerine, modernliği olumsuzlamaya çabalamış olan abartılı gündemlerin düştüğü hatalardan ders almamız gerektiği kanısındayım. Belki de sanatın algılanış biçimleri bize bir çıkış yolu işaret edebilecektir.

Burjuva sanatı izleyicilerden aynı anda iki şey bekler. Bir yandan, sanattan hoşlanan sıradan kişi kendisini bir uzman olarak eğitmelidir. Öte yandan, bu kişi sanatı kullanan ve bu estetik deneyimleri kendi hayatındaki sorunlarla ilişkilendirebilen bir tüketici olarak davranmalıdır. Sanatı deneyimlemenin bu ikinci ve zararsız gibi görünen yolu, uzman olmayla profesyonel olma arasında tam da çelişkili, müphem bir ilişki kurduğu için, içerdiği radikalliği kaybetmiştir.

Sanatsal üretim, eğer özerk sorunların uzmanlaşmış bir şekilde ele alınışı olarak yürütülmeseydi ve içrek meselelere önem vermeyen uzmanların ilgi alanı olmaktan çıksaydı, kuşkusuz kuruyup giderdi. Gerek sanatçılar gerekse eleştirmenler bu gibi sorunların, daha önce kültürel alanın "iç mantığı" diye adlandırdığım şeyin etki alanına girdiğini kabul etmektedir. Ancak, bu keskin ayrım, geçerliliğin yalnızca bir yönü üzerinde bu denli yoğunlaşma, hakikat ve adalet veçhelerinin dışlanması, estetik deneyim bireysel bir yaşam hikâyesine

indirgenip sıradan yaşamın içine soğurulduğu anda parçalanmaktadır. Sanatın sıradan bir kişi ya da "gündelik uzman" tarafından algılanma biçimi, meslekten bir eleştirmenin algısından çok farklı bir istikamette ilerler.

Albrecht Wellmer, uzmanların eleştirel beğeni yargısı çerçevesi içinde oluşmamış estetik bir deneyimin anlamının değişebilme yollarından birine dikkatimi çekti. Böyle bir deneyim, yaşam-tarihsel bir durumu aydınlatmakta kullanıldığında ve yaşamın sorunlarıyla ilintilendirildiğinde, artık estetik eleştirmenine ait olmayan bir dil oyununun içine girmektedir. Bu durumda estetik deneyim, dünyayı algılama biçimimize yön veren ihtiyaçlarımıza karşı bakış açımızı yenilemekle kalmaz. Aynı zamanda bilişsel ifadelerimizin ve normatif beklentilerimizin içine nüfuz eder ve bütün bu anların birbirine yaptığı göndermelerin biçimini de değiştirir. Bu sürece bir örnek verelim.

Sanatı algılamanın ve sanatla ilişki kurmanın bu yolu, Alman-İsveçli yazar Peter Weiss'in *Direnişin Estetiği* adlı yapıtının birinci cildinde önerilmektedir. Weiss, sanatın yeniden ele geçiriliş sürecini 1937 yılında Berlin'de yaşayan, siyasal amaçlar güden ve bilgiye aç bir işçi grubu örneği üzerinden betimler. Bu grup, gece lisesi eğitimi sayesinde Avrupa sanatının genel ve toplumsal tarihini sorgulayacak fikrî birikimi edinmiş genç insanlardan oluşmaktadır. Berlin'deki müzelerde tekrar tekrar gördükleri sanat yapıtlarında vücut bulan nesnel zihnin esnek yapısı içinden kendilerine ait olan parçaları seçip çıkarmaya başlar ve bunları kendi çevrelerinin bağlamında yeniden yorumlayıp bir araya getirirler. Bu çevre, geleneksel eğitimden olduğu kadar o zamanın var olan rejiminden de uzaktı. Bu genç işçiler, kendi çevreleri ile Avrupa sanatının yapılanışı arasında, her ikisini de aydınlığa kavuşturana dek mekik dokumuştur.

Yaşam dünyasından (*liebenswelt*) yola çıkarak, uzman kültürünün nasıl yeniden ele geçirildiğini gösteren bunun gibi örneklerde, gerçeküstücülerin ümitsiz isyanının ardında yatan niyetleri ve hatta Brecht'in ve Benjamin'in, halelerini (*aura*) kaybeden sanat yapıtlarının nasıl yine de aydınlatıcı bir şekilde alımlanabileceği konusuna duydukları ilgiyi haklı çıkaran bir öğeye rastlamaktayız. Özetle, modernlik projesi henüz tamamlanmış değildir. Sanatın algılanışı, modernliğin en az üç yönünden sadece biridir. Bu proje modern kültürün, hayati önemdeki miraslara dayanan ama salt gelenekselciliğe düşecek olursa yoksullaşacak olan bir gündelik praksise farklılaşmış bir şekilde yeniden bağlanmasını hedeflemektedir. Bununla birlikte, bu yeni bağlantının kurulabilmesi ancak toplumsal modernleşmenin

farklı bir yön almasına bağlıdır. Yaşam dünyası, özerk bir ekonomik sistemle onun idari tamamlayıcılarının koşullarına ve iç dinamiklerine sınır getirebilecek kurumları kendi içinden geliştirebilecek hale gelebilmelidir.

Eğer yanılmıyorsam, bugün için henüz böyle bir ihtimal yoktur. Batı dünyasının neredeyse tümünde kapitalist modernleşme süreçlerini ileri taşıyan ve kültürel modernizme karşı eleştirel eğilimleri azdıran bir ortam oluşmuştur. Sanatı ve felsefeyi olumsuzlamaya çağrı yapan gündemlerin iflasından doğan düş kırıklığı, muhafazakâr tutumlar için iyi bir bahane oluşturmuştur. Burada, genç muhafazakârların modernizm karşıtlığının, yeni muhafazakârların postmodernizminden nasıl ayrıldığına kısaca değinmek istiyorum.

Genç muhafazakârlar, estetik modernliğin temel deneyimini yeniden gündeme getirmektedir. Yararlılığın ve çalışmanın zorunluluklarından arınmış merkezsiz bir öznellik üzerinde hak iddia etmekte ve bu deneyim üzerinden modern dünyanın dışına çıkmaktadırlar. İflah olmaz bir modernizm karşıtlığını, modernist tutumlar üzerinden savunmaktadırlar. Kendiliğinden imgelem, özdeneyim, duyarlılık güçlerinin arkaik ve uzak alanına çekilmektedirler. Araçsal aklın yanına, Manici bir tarzla, ister iktidar isteği ya da egemenlik, ister Varlık ya da şiirselin Dionysosçu gücü olsun, sadece çağrışımlarla elde edilebilen bir ilke ekliyorlar. Bu çizgi Fransa'da, Georges Bataille'dan Michel Foucault'yu izleyerek Jacques Derrida'ya kadar uzanmaktadır.

Yaşlı muhafazakârlar, kültürel modernizmin kendilerine bulaşmasına izin vermez. Tözsel aklın çöküşünü, bilimin, ahlakın ve sanatın ayrışmasını, modern dünya görüşünü ve onun salt yöntemsel akılcılığını üzülerek gözlemlemekte ve modernlik öncesi bir konuma çekilmeyi önermekteler.

Günümüzde, özellikle yeni Aristoculuk belirli bir başarı kazanmış durumda. Ekoloji sorunsalını göz önünde bulundurarak, kozmolojik bir ahlak çağrısında bulunuyor. Leo Strauss'la başlayan bu okula dahil olan Hans Jonas'ın ve Robert Spaemann'ın ilginç çalışmaları örnek olarak verilebilir.

Nihayet *Yeni muhafazakârlar*, modern bilimin gelişimesini, bilim kendi alanının ötesine geçerek teknik ilerlemeye, kapitalist büyümeye ve ulusal ölçekte yönetime katkıda bulunduğu sürece hoş karşılıyor. Dahası, kültürel modernliğin patlayıcı içeriğini etkisiz kılacak bir politika öneriyorlar. Bir sava göre, bilim, doğru anlaşıldığında, artık yaşam dünyasının yönlendirmek için geri dönüşü olmayacak bir biçimde anlamsızlaşmış demektir. Başka bir sav ise siyasetin, ahlaki-

pratik gerekçelendirmenin taleplerinden olabildiğince uzak tutulması gerektiğini öne sürer. Üçüncü bir tez sanatın katıksız olduğunu ve içkin bir şekilde var olduğunu savunur, ütopik bir içeriğe sahip olduğunu reddeder ve estetik deneyimi kişisel alanla sınırlamak amacıyla onun yanılsamacı karakterini vurgular. Burada Wittgenstein'ın erken dönem çalışmaları, Carl Schmitt'in orta dönem çalışmaları ve Gottfried Benn'in geç dönem çalışmaları anılabilir. Ama bilim, ahlak ve sanatın yaşam dünyasından ayrılması ve uzmanlarca yönetilen özerk alanlara kapatılması sonucu, kültürel modernlik projesinden geriye kalan sadece, modernlik projesinden tümden vazgeçtiğimizde elimizde geriye ne kalacaksa ondan ibaret olacaktır. Bunu ikame etmek için gelenekler önerilebilir ancak gelenekler normatif olarak gerekçelendirme ve doğrulama taleplerine cevap vermek zorunluluğundan muaftır.

Bu tipoloji, şüphesiz tüm tipolojiler gibi bir sadeleştirmedir; ama çağdaş, fikrî ve siyasi çatışmaların çözümlenmesi için tümüyle yararsız olduğu da söylenemez. Modernlik öncesinden esintiler taşıyan modernlik karşıtı fikirler korkarım ki alternatif kültür çevrelerinde yaygınlık kazanmaktadır. Almanya'daki siyasi partiler içindeki bilinç dönüşümlerini gözlemlediğimiz zaman yeni bir ideolojik kaymanın (*Tenderzwende*) ortaya çıktığını görüyoruz. Bu, postmodernistlerin, modernlik öncesinin savunucularıyla yaptığı ittifaktır. Bana öyle geliyor ki, yeni muhafazakârlık konumunu tekeline almış olan ve aydınları taciz eden tek bir parti yok. Bu nedenle, bana, bu şehrin en önemli evlatlarından olan, bir filozof ve yazar olarak ülkemizdeki aydın imgesine damgasını vuran ve dahası aydın olmanın imrenilecek bir örneğini veren Theodor W. Adorno'nun adını taşıyan bir ödül verdiğinden dolayı Frankfurt şehrinin özgürlükçü ruhuna teşekkürü borç bilirim.

31 POSTMODERNİN HARİTASINI ÇIKARMAK

Andreas Huyssen

Medya, yakın zamanlarda mimarlık ve sanat alanında postmodernizmi abartılı bir şekilde yücelterek, postmodernlik olgusunu kamuoyunun gündemine getirirken aynı zamanda uzun ve karışık tarihini bulandırmaya da kalkışmıştır. Aşağıda öne süreceğim savın önemli bir bölümü, son moda, reklam ürünü, sahte gösteri olarak beliren şeyin, Batı toplumlarında yavaş yavaş ortaya çıkmakta olan kültürel değişimin bir parçası olduğu önermesi üzerine kuruludur. Duyarlılıktaki bu değişim için, en azından şimdilik, "postmodernizm" terimini kullanmak oldukça uygundur. Doğası ve derinliği tartışmaya açık olmakla birlikte, bir dönüşümün söz konusu olduğu kesindir. Kültürel, toplumsal ve ekonomik düzenlerin toptan bir paradigma kaymasına maruz kaldığını öne sürdüğüm gibi bir yanlış anlaşılmaya yol açmak istemem; böyle bir iddia çok abartılı olurdu. Ancak, kültürümüzün önemli bir bölümü için duyarlılıkta, uygulamalarda ve söylemlerin oluşturulmasında fark edilebilir bir kayma söz konusudur. Bu kayma; postmodern varsayımlar, tecrübeler ve öneriler dizisini bir önceki döneminkilerden ayırır. Daha derinlemesine araştırılması gereken, bu dönüşümün gerçekten de çeşitli sanat dallarında yeni estetik biçimler yaratıp yaratmadığı ya da esasen modernizmin tekniklerini ve stratejilerini başka bir kültürel bağlam içinde yeniden yazarak, bunları geri dönüşüme sokup sokmadığıdır.

Burada postmodernizmin *ne olduğunu* tanımlamaya kalkışmayacağım. "Postmodernizm" teriminin kendisi bağıntısal olduğu için bizi bu tür bir yaklaşımdan alıkoymalıdır. Postmodernizmin kopup geldiği modernizm, bizim modernizmle aramızdaki mesafeyi ifade eden esas kelimenin içinde gömülü kalmaya devam etmektedir. Dolayısıyla, postmodernizmin bağıntısal doğasını akılda tutmak koşuluy-

---

Andreas Huyssen, "Mapping the Postmodern," *New German Critique*, No 33 1984.

la, 1960'lardan bu yana çeşitli söylemleri şekillendiren postmodernin *Selbstverständnis*'inden (kendi hakkındaki anlayışından) başlayacağım. Bu bölümde, bazı alanlara kuşbakışı bakan ve üzerinde çeşitli sanatsal ve eleştirel postmodern pratiklerin, kendi estetik ve siyasal yerlerini bulabileceği büyük ölçekli bir postmodern harita çıkarmaya çalışacağım. Postmodernizmin, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki gidişatı içindeki bazı aşamaları ve istikametleri ayırt edeceğim. Öncelikli amacım, güncel estetik ve kültürel tartışmaları şekillendiren bazı görmezden gelinmiş ya da *amerikan usulü* (*à l'américaine*) eleştirel kuram içinde sistematik olarak yasaklanmış bazı tarihsel olumsallıkların ve baskıların altını çizmektir. Mimarlık, edebiyat ve görsel sanatlardaki gelişmelere odaklanmakla birlikte, öncelikli olarak üzerinde duracağım husus postmoderne dair eleştirel söylem olacak: Postmodernizmin, sırasıyla modernizmle, avangardizmle, yeni muhafazakârlıkla ve yapısalcılık sonrasıyla ilişkisi. Sözü geçen bu kümelerin her biri, bir dereceye kadar postmodernin farklı tabakalarını temsil ediyor ve böyle de sunulacaklar. Nihayet, terimin *Begriffsgeschichte*'sinin (fikrî tarihinin) öğeleri; modernizm, modernlik ve tarihsel avangard üzerine son zamanlarda yapılan tartışmalar sırasında doğan daha kapsamlı sorular dizisiyle ilişkilendirilerek tartışılacaktır. Benim için can alıcı bir diğer soru, muhalif kültür biçimleri olarak modernizmin ve avangardın yine de gerek kuramda, gerekse uygulamada kapitalist modernleşme ile ve/veya komünist öncü olma anlayışı ile –ki bunlar modernleşmenin ikiz kardeşleridir– ne derece bağlı olduklarıdır. Bu bölümün, postmodernizmin eleştirel boyutunun onun tam da modernizmi ve avangardı modernleşme fikrine bağlayan önkabulleri kökünden sorgulamasında yatmakta olduğunu göstereceğini umuyorum.

MODERNİST HAREKETİN TÜKENİŞİ

O halde, "postmodernizm" teriminin yörüngesi ve göçleri üzerine bazı görüşler öne sürerek sözlerime başlayayım. Terimin kullanımına, edebiyat eleştirisi alanında Irving Howe ve Harry Levin'in, modernist hareket uçuşa kalktıktan sonra yatay seyre geçmesine ağıt yaktıkları 1950'li yılların sonlarında başlanmıştır. Howe ve Levin, şimdiden daha zengin bir geçmiş gibi gözüken şeye özlemle bakıyorlardı. "Postmodernizm" terimi ilk kez 1960'lı yıllarda Leslie Fiedler ve Ihab Hassan gibi edebiyat eleştirmenleri tarafından benimsendi ve kullanıldı. Bu eleştirmenler, postmodern edebiyatın ne olduğuna dair çok farklı görüşlere sahipti. Terim ancak 1970'li yılların başında ve ortasında

yaygınlaştı; önce mimarlıkta, daha sonra dans, tiyatro, resim, sinema ve müzik sanatlarında kullanılır oldu. Postmodernizmin klasik modernizmden kopuşu, mimaride ve görsel sanatlarda açık seçik görünür olmasına rağmen, edebiyatta postmodern kopuş kavramını netleştirmek o denli kolay değildir. 1970'lerin sonlarındaki bir dönemde "postmodernizm," kuşkusuz Amerika'nın kışkırtmasının da katkısıyla, Paris ve Frankfurt üzerinden Avrupa'ya göç etti. Postmodernizmi Kristeva ve Lyotard Fransa'da, Habermas Almanya'da başlattı. O sıralarda Amerika Birleşik Devletleri'nde eleştirmenler postmodernizmin Amerika'ya özgü uyarlaması ile Fransız post-yapısalcılığı arasındaki arayüzü tartışmaya başlamıştı ve bunu da çoğunlukla, kuramsal avangard, edebiyat ve sanattaki avangardın benzeri olmak zorundadır gibi bir varsayım üzerinden yapıyorlardı. Sanatsal bir avangardın uygulanabilirliğine dair kuşkular 1970'lerde yükselişe geçse de, kuram, birçok düşmanına rağmen, kuşkusuz canlı görünüyordu. Bazılarına göre, kültürün 1960'lardaki sanat hareketlerini ateşlemiş olan enerjileri gerçekten de 1970'li yıllarda kuramın gövdesine akmakta ve sanatsal girişimleri boşlukta bırakmaktaydı. Her ne kadar böyle bir gözlem ancak izlenim değeri taşısa ve sanat için pek doğru olmasa da, postmodernizmin büyük bir patlamayla yayılma mantığının tersine çevrilemez oluşu göz önünde tutulursa, postmodern labirentin daha da içinden çıkılmaz hale geldiğini söylemek doğru olur. 1980'lerin başında sanattaki modernizm/postmodernizm kümeleşmesi ile sosyal kuramdaki modernlik/postmodernlik kümeleşmesi, Batı toplumlarının fikrî yaşantısının en tartışmalı alanlarından biri haline geldi. Bu alan tartışmaya açıldı, çünkü mesele yalnızca yeni bir sanat üslubunun var oluşu ya da olmayışının, hatta "doğru" kuramsal çizgide durup durmamanın da çok ötesindeydi.

Modernizmden kopuş, en aşikâr biçimiyle günümüz Amerikan mimarisinde görülür. Pek çok postmodern binanın cephesini süsleyen rastgele tarihsel alıntılar, Mies van der Rohe'un işlevsel cam perde duvarlarına bin fersah uzaktır. Örneğin, neo-klasik tarzda bir orta katın böldüğü, sokak seviyesindeki bir Roma tarzı revaktan ve en üstte Chippendale tarzı bir alınlıktan oluşan Philip Johnsons'ın AT&T gökdeleni. Geçmişin farklı yaşam tarzlarına karşı giderek yükselen bir özlem, 1970'ler ve 1980'lerde kültürde görülen güçlü bir dip akıma işaret etmektedir. Sadece mimaride değil, sanatta, sinemada, edebiyatta ve son yılların kitle kültüründe görülen bu tarihsel eklektisizmi, eski güzel günlere özlem duyan yeni muhafazakâr nostalji ile ona kültürel açıdan tekabül eden ve son dönem kapitalizminde

görülen yaratıcılığın düşüşünün açık bir işareti olarak yorumlayıp geçiştirmek mümkündür. Ancak, geçmişe duyulan bu nostalji, kullanılabilir geleneklere onları sömürmek üzere çılgınca saldırılması, modern öncesi ve ilkel kültürlere duyulan, giderek de artan ilgi; bütün bunlar, köklerini sadece kültürel kurumların gösterişe ve gereksiz süslere duyduğu sürekli gereksinimden mi alır ve bunun için de statükoyla mükemmel bir uyum içinde midir? Yoksa bu nostalji, modernlik karşısında ve sanatın durmaksızın modernleşmesine beslenen sorgu kabul etmez inanç karşısında duyulan gerçek ve meşru bir tatminsizliğin ifadesi midir? Eğer ikinci olasılık söz konusu ise –ki ben böyle olduğuna inanıyorum– alternatif gelenekler, ister yeni doğmakta olsun, isterse eskilerin kalıntıları olsun, onları sıkıca takibe almış ve sahiplenmiş olan muhafazakârlığın baskılarına teslim olmadan kültürel olarak nasıl üretken hale getirilebilir? Burada, postmodernizmin dirilttiği geçmişin tüm alametlerinin, *Zeitgeist* ile bir şekilde uyum içinde oldukları için hoş karşılanması gerektiğini öne sürmüyorum. Ayrıca, hâlihazırdaki modaya uyarak postmodernizmin yüksek modernist estetiği reddedişinin ve Marx ile Freud'un, Picasso ile Brecht'in, Kafka ile Joyce'un, Schonberg ile Stravinsky'nin önerilerinden iyice bunalmış oluşunun esaslı bir kültürel ilerlemeye işaret ettiğini de savunmuyorum. Postmodernizm, modernizmi kaldırıp attığı anda aslında kültürel aygıtın taleplerine boyun eğmekte ve kendini kökten yeniymiş gibi meşrulaştırmakta, böylece modernizmin kendisinin vaktiyle karşı karşıya kaldığı estetik anlayıştan ve zevkten yoksun önyargıları yeniden canlandırmaktadır.

Ancak postmodernizmin kendi önermeleri pek ikna edici gözükmese bile –örneğin, Philip Johnson, Michael Graves ve diğerlerinin binalarında vücut bulduğu gibi– bu, eski modernist önermelere bağlı kalmanın, daha ikna edici binalar ve sanat eserlerinin ortaya çıkacağını garanti edeceği anlamına gelmez. Beckmann'ın 1984 Berlin sergisinde ve Hilton Kramer'in *New Criterion*'da yayımlanan pek çok makalesinde açıkça görüldüğü gibi, günümüz yeni muhafazakârlığının, yirminci yüzyıl kültürünün yegâne değerli gerçeği olarak modernizmin evcilleştirilmiş bir uyarlamasına eski yerini kazandırma girişimi, modernizmin 1960'lardan beri güç kazanan bazı biçimlerine siyasi ve estetik açıdan yöneltilen eleştirileri yok saymayı amaçlayan bir stratejidir. Ancak, modernizmle ilgili biricik sorun modernizmin muhafazakâr bir sanat ideolojisi içine yedirilebileceği gerçeğinden ibaret değildir. Bu, 1950'lerde zaten büyük oranda gerçekleşmişti. Bugün karşı karşıya olduğumuz daha kapsamlı sorun, bana öyle

geliyor ki, ister kapitalist ister komünist uyarlamalarında olsun, modernizmin çeşitli biçimlerinin modernleşme zihniyetine çok yakın oluşudur. Modernizm elbette ki hiçbir zaman bütüncül bir görüngü olmadı; hem fütürizmin, konstrüktivizmin ve *Neue Sachlichkeit*'ın moderleşme süreci karşısındaki coşkusunu, hem de "romantik anti-kapitalizm"in bazı modern biçimlerinden gelen en sert modernleşme karşıtı eleştirileri içinde barındırdı. Benim bu bölümde ele aldığım sorun, modernizmin bir zamanlar *ne olduğu* değil, geçmişe dönülüp bakıldığında nasıl algılandığı, taşıdığı baskın değerler ve bilgilerin ne olduğu ve II. Dünya Savaşı'dan sonra ideolojik ve kültürel açıdan nasıl bir işlev gördüğü sorunudur. Postmodernler için çekişme konusu haline gelen şey modernizmin belirli bir imgesidir ve eğer postmodernizmin modernist gelenekle sorunlu ilişkisini ve farklılık iddiasını anlamak istiyorsak, bu imgenin yeniden inşa edilmesi zorunludur.

Mimarlık, mevzubahis meselelerin en somut örneğini oluşturur. Bauhaus, Mies, Gropius ve Le Corbusier'nin yapı programlarında vücut bulan modernist ütopya, Birinci Dünya Savaşı ile Rus Devrimi ertesinde harabeye dönüşmüş Avrupa'yı yeni bir imge içinden yeniden inşa etmek ve yapıyı toplumun planlanmış yenilenmesinin canlı bir parçası haline getirmek amacıyla girişilmiş kahramanca hamlenin bir parçasıdır. Yeni bir Aydınlanma, akılcı bir toplum için akılcı bir tasarım talep etmekteydi. Ancak bu talep, yeni akılcılığın üstünü, sonunda onu efsaneye –modernleşme efsanesine– geri gönderen ütopyacı arzu ile örtmekteydi. Geçmişin insafsızca reddi, modern hareketin, modernizmin standartlaşma ve ussallaştırma yoluyla modernleşme çağrısı kadar önemli bir parçasıydı. Modernist ütopyanın kendi iç çelişkilerine ve daha da önemlisi siyasete ve tarihe nasıl tosladığı iyi bilinir. Gropius, Mies ve diğerleri sürgüne zorlandılar. Onların yerini Almanya'da Albert Speer aldı. 1945'den sonra, modernist mimari çoğunlukla kendi toplumsal vizyonundan yoksun bırakıldı ve giderek iktidarın ve temsilin mimarisi haline geldi. Modernist konut projeleri, yeni yaşamın müjdecisi ve vaadi olacak yerde, yabancılaşmanın ve insanlıktan çıkmanın simgesine dönüştü. Bu, onların, "yeni"nin diğer bir unsuru olan ve 1920'lerde Fordistler kadar Leninistlerce de coşkuyla selamlanan seri montaj hattıyla paylaşacağı kaderdi.

Modern hareketin can çekişmesini popülarize ederek kaydedenlerden en tanınmışı ve postmodern mimarinin sözcüsü olan Charles Jencks'e göre, modern mimari simgesel olarak 15 Temmuz 1972'de, saat 15:32'te yıkılmıştır. 1950'lerde Minoru Yamaski tarafından inşa edilmiş olan St. Louis' Pruitt-Igoe Konutlarının birkaç kalın duva-

rı dinamitlenmiş ve bu yıkım dramatik bir kurguyla televizyonların akşam haberlerinde gösterilmişti. Le Corbusier'nin 1920'lere özgü bir dille, teknolojik yaşam coşkusu olarak adlandırdığı modern yaşam makinesi artık yaşamı yaşanamaz hale getirmiş ve modernist deneyim de artık gündemden düşmüştür. Jencks, modern hareketin başlangıç vizyonunu, bu vizyon adına sonradan işlenen günahlardan ayırmak için çok uğraşır. Ama sonunda 1960'lı yıllardan beri modernizmin makine mecazına ve üretim paradigmasına içten içe bağlılığına ve bütün binalara ana model olarak fabrikaları ele alışına karşı tavır alanlara katılır. Farklı değerlerden oluşan simgesel boyutların mimariyle yeniden tanıştırılması, kodların birbiriyle harmanlanması, yerel lehçelerle bölgesel geleneklerin postmodernist çevrelerce benimsenmesi artık doğal kabul edilir olmuştur. Dolayısıyla, Jencks mimarların aynı anda iki yöne baktığını öne sürer: "Mimarlar bakışlarını mahallenin yavaş değişen geleneksel kodlarına ve tikel etnik anlamlarına, bundan başka ise, mimari modanın ve profesyonelliğin çok hızlı değişen kodlarına" çevirmiştir. Böyle bir şizofreni, der Jencks, mimarideki postmodern ânın işaretidir. Bu saptamanın modernizmin en önemli kuramcısı olan Adorno'nun *der fortgeschrittenste Materialstand der Kunst* (sanatsal materyalin en ileri aşaması) olarak betimlediği şeyin tarafını tutmak yerine, Bloch'un *Ungleichzeitigkeiten* (eşzamansızlıklar) olarak adlandırdığı şeye gittikçe daha da yaklaşan günümüz kültürü için de geçerli olup olmadığını sormak gerekir. Böyle bir postmodern şizofreninin, hangi iddialı ve başarılı binalar çıkmasına yol açan yaratıcı bir gerilime olanak sağladığı ve nerede, tam tersine, tutarsız ve keyfi üsluplar karmaşasına dönüştüğü bir tartışma konusu olarak kalacaktır. Ayrıca, unutmamalıyız ki, kodların birbirleriyle harmanlanması, bölgesel geleneklerin benimsenmesi ve makine harici simgesel boyutların kullanılması, Uluslararası Üslup mimarlarının da aşina olduğu konulardı. Jencks'in kendi postmodernizmine ulaşabilmek için, durmaksızın saldırdığı modernist mimarinin görüşünü körüklemek zorunda kalmış olması başlı başına bir ironidir.

Postmodernizmin modernist dogmadan kopuşu konusunda en çok şey söyleyen kitap Robert Venturi, Denise Scott-Brown ve Steven Izenour tarafından kaleme alınan *Learning from Las Vegas* [Las Vegas'tan Ders Çıkarmak] adlı kitaptır. Bu kitap ve Venturi'nin 1960'lardan günümüze dek gelen yazıları yeniden okunduğunda Venturi'nin ortaya sürdüğü stratejilerin ve çözümlerin, o yılların pop duyarlılığına yakınlık derecesi insanı çarpar. Bu yazarlar, *pop art'ın*

yüksek modernist resim sanatından ve onun katı düzeninden kopmasından; popun, tüketim kültürünün ticari dilini eleştirmeksizin kabullenişinden esin alarak çalışmalarında bu unsurlardan tekrar tekrar yararlanır. Andy Warhol için Madison Bulvarı ne ise, Leslie Fiedler için Western karikatürleri ne ise, Venturi ve arkadaşları için Las Vegas peyzajı da odur. *Learning from Las Vegas*'ın retoriği açıkhava reklam panoları şeridinin ve insafsız kumarhane kültürü dünyasının yüceltilmesi üzerine kuruludur. Kenneth Frampton'un ifadesiyle kitap, Las Vegas'ın "hakiki bir popüler fantezi patlaması" olarak okunmasıdır. Bence, bugünün kültürel popülizmine ilişkin bu tür alışılmadık kavramları alaya almak yersizdir. Bu tür önermelerin ipe sapa gelmez bir yanı olsa da, modernizmin yüceltilmiş dogmalarını patlatmak ve 1940'lar ile 1950'lerin modernizminin çoğunlukla gözden ırak tuttuğu soruların yeniden gündeme gelmesi adına topladıkları gücü kabul etmek zorundayız. Gözden ırak tutulmuş bu sorular, mimaride bezeme ve mecaz, resimde figür ve gerçekçilik, edebiyatta hikâye ve temsil, tiyatro ve müzikte beden konusunda sorulması gereken sorulardır. Pop, en geniş anlamda, postmodern kavramının ilk kez şekillendiği bağlamdır ve başlangıcından bugüne, postmodernizm içindeki en önemli eğilimler, modernizmin kitle kültürüne karşı güttüğü amansız düşmanlığa meydan okumuştur.

1960'LARIN POSTMODERNİZMİ BİR AMERİKAN AVANGARDI MIDIR?

Şimdi, 1960'ların postmodernizmi ile 1970'lerin ve 1980'lerin postmodernizmleri arasında tarihsel bir farklılık olduğunu öne süreceğim. Savım kabaca şöyle: Hem 1960'ların postmodernizmi hem de 1970'lerin postmodernizmi, modernizmin belli bir türünü ya reddetmiş ya da eleştirmiştir. 1960'ların postmodernizmi geçmiş on yılların kurallaştırılmış yüksek modernizmine karşı Avrupa avangard mirasını tekrar canlandırmaya ve buna kısaca Duchamp-Cage-Warhol ekseni diye nitelenebilecek, Amerika'ya özgü bir şekil vermeye çalışmıştır. 1970'lere gelindiğinde, 1960'ların avangardist postmodernizmi potansiyel gücünü tüketmiştir; bazı tezahürleri her ne kadar yeni on yıllık dönem boyunca sürmüş olsa da. 1970'lerde yeni olan, bir tür eklektizm kültürünün, her türlü eleştiri, haddini aşma ya da reddetme iddialarından vazgeçmiş, olumlayıcı bir postmodernizmin, ama bir yandan da statükoya karşı direnişi, onu eleştirmeyi ve reddetmeyi modernist ve avangard olmayan terimlerle yeniden tanımlayan alternatif bir postmodernizmin ortaya çıkışıdır. Bu postmodernizm, gü-

nümüz kültüründeki siyasal gelişmelere, modernizmin eski kuramlarından çok daha güçlü bir biçimde tekabül etmektedir. Bu konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele almak istiyorum.

1960'lı yıllarda "postmodernizm" teriminin yan anlamları nelerdi? Kabaca, 1950'lerin ortalarından itibaren, edebiyat ve sanat; Raucschenberg ve Jasper Johns, Kerouac, Ginsberg ve Beat Kuşağı, Burroughs ve Barthelme gibi sanatçılardan oluşan yeni neslin, soyut dışavurumculuğun, seri müziğin ve klasik edebi modernizmin egemenliğine karşı başkaldırısına tanık oldu. Bu isyankâr sanatçılara daha sonra Susan Sontag, Leslie Fiedler, Ihab Hassan gibi farklı yollardan ve farklı oranlarda postmodernizmi savunan eleştirmenler de katıldı. Sontag bayağılığı ve yeni bir duyarlılığı savunuyordu. Fielder popüler edebiyata ve "cinsel organların" aydınlanmasına övgüler yağdırdı. Diğerlerine oranla modernlere daha yakın olan Hassan ise "yeninin geleneği" ile İkinci Dünya Savaşı sonrası edebi gelişmeler arasında arabuluculuk yapmaya çalışarak sessizlik edebiyatının savunuculuğunu üstlendi. O günlerde, modernizm, kanon olarak elbette ki üniversiteler, müzeler ve galeriler ağının içine güvenli bir biçimde yerleşmişti. New York soyut dışavurumculuk okulunun bu kanununa göre, 1850'lerde ve 1860'larda Paris'te başlayan ve kaçınılmaz bir şekilde New York'a –İkinci Dünya Savaşı'nda savaş meydanlarında kazanılan zaferlerin ertesinde kültür alanındaki Amerikan zaferinin gerçekleştiği yere– ulaşan "modern"in uzun yolculuğunun zirvesini temsil etmekteydi. 1960'larda sanatçılar ve eleştirmenler kökten farklı yeni bir durumun ortaya çıktığı konusunda hemfikirdi. Geçmişle bir kopuşa yol açtığı varsayılan postmodern durum bir kayıp olarak algılanıyordu: Sanat ve edebiyat, hakikat ve insan değeri üzerindeki iddiasını yitirmişti; modern hayal gücünün kurucu gücüne olan inanç bir hayalden ibaretti. Ya da, içgüdü ve bilincin nihai olarak azat edilişine doğru bir atılımdı; Marshall Mcluhan'ın küresel köyüne, yeni Cennet'e, *Living Theater*'ın *Paradise Now* (Cennet Hemen Şimdi) oyununda sergilenen çok yönlü sapkınlıklar cennetine kaçıştı. Bu nedenle Gerald Graff gibi postmodernizm eleştirmenlerinin, 1960'lardaki postmodern kültürün farklı iki koldan yürüdüğüne ilişkin görüşü doğrudur: Vahiy'e (mahşer günü haberciliğine) dayanan umutsuzluğa ve öngörüye yaslanan kutlayıcı karşılama. Graff, her ikisinin de modernizm içinde zaten var olduğunu öne sürer. Bu saptama her ne kadar kesinlikle doğru olsa da, çok önemli bir noktayı gözden kaçırmaktadır. Postmodernistlerin öfkesi doğrudan modernizmin kendisine değil, daha ziyade *New Critics* ve

modernist kültürün diğer muhafızları tarafından geliştirilmiş olan "yüksek modernizm"in belirli bir katı imgesine yönelikti. Süreklilik ile süreksizlik arasındaki sahte bir ikili yapıya saplanmayan bu görüşü, John Barth'ın restrospektif denemesi de destekler. *The Atlantic* dergisinde yer alan 1980 tarihli "Yenilenme Edebiyatı" adlı yazısında Barth, 1968'de yazmış olduğu ve o zamanlara uygun bir biçimde Vahiy'e dayanan kolu kısaca özetlediği "Tükeniş Edebiyatı" adlı kendi denemesini eleştirmiştir. Barth, 1980'deki yazısında önceki denemesinin konusunun "dilin veya edebiyatın değil de, "yüksek modernizm estetiğinin tükenişi" olduğunu öne sürer ve Beckett'in *Hiç için Metinler* adlı kitabıyla Nabokov'un *Solgun Ateş* adlı kitabını geç modernizmin başyapıtları olarak tanımlayarak onları Italo Calvino, Gabriel Marquez gibi postmodernist yazarlardan ayırır. Öte yandan, Daniel Bell gibi kültür eleştirmenleri 1960'ların postmodernizminin "modernist eğilimlerin mantıklı sonucu" olduğunu öne sürmekle yetinecektir. Bu görüş, 1960'lardaki sokak göstericilerinin modernizmi sokaklarda uyguladığını öne süren Lionel Trilling'in karamsar bakışının farklı bir dille ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Benim burada dikkat çekmek istediğim nokta, yüksek modernizmin hiçbir zaman sokaklara taşınmasının uygun görülmemesi ve onun ilk zamanlarında oynadığı reddedilemez muhalif rolün yerini 1960'larda sokaklarda ve sanat çalışmalarında görülen çok farklı bir karşı duruş kültürünün almış olmasıdır. Bu karşı duruş kültürü modernizmden miras kalan üslup, biçim ve sanatta özerklik gibi ideolojik kavramları ve modernizmin artık boyun eğdiği hayal gücünü dönüşüme uğratmıştır. Bell ve Graff gibi eleştirmenler, 1950'lerin sonundaki ve 1960'lardaki başkaldırıyı modernizmin erken dönemlerinde görülen nihilist ve anarşist akımın bir uzantısı olarak ele aldı ve bu başkaldırıyı klasik modernizme karşı postmodernist bir isyan olarak değerlendirmek yerine, onu modernist dürtülerin gündelik yaşamın içine işlemesi olarak yorumladılar. Bazı açılardan kesinlikle haklıydılar; ancak, modernizmin bu "başarısı" modernist kültürün nasıl algılanacağına dair koşulları kökten değiştirmişti. Benim burada tekrar edeceğim iddia, 1960'ların isyanının, hiçbir zaman modernizmin *per se* [başlı başına] reddi anlamına gelmediği, daha ziyade, 1950'lerde evcilleştirilmiş ve Soğuk Savaş dönemi komünizm karşıtı kültürel ve politik cephanelik içinde bir propaganda silahına dönüşüp, zamanın liberal-muhafazakâr mutabakatına katılmış olan modernizm versiyonuna karşı bir başkaldırı olduğudur. Sanatçıların karşı çıktığı modernizm artık muhalif kültür niteliğini yitirmiş olan bir moder-

nizmdi. Artık ne egemen sınıfa ve onun dünya görüşüne karşı ayakta durabilmekte, ne de programlı saflığının kültür endüstrisi tarafından kirletilmesini önleyebilmekteydiler. Başka bir deyişle, isyan tam da modernizmin başarısından, Batı Almanya'da ve Fransa'da olduğu gibi, Amerika Birleşik Devletleri'nde de amacından saparak olumlayıcı bir kültür haline gelmiş olmasından doğmuştu.

1960'ları, Manet ve Baudelaire'den veya romantizmden çıkıp günümüze kadar uzanan modern hareketin bir parçası olarak gören genel görüşün, postmodernizmin Amerika'ya özgü karakterini açıklayamayacağını iddia ediyorum. Terim, son kertede empatik yan anlamlarını Avrupa'da değil, Amerika Birleşik Devletleri'nde kazanmıştır. Hatta o zamanlar Avrupa'da icat edilemeyeceğini de öne sürebilirim, zira çeşitli nedenlerden ötürü orada herhangi bir anlam ifade etmeyecekti. Batı Almanya hâlâ III. Reich döneminde yakılmış ve yasaklanmış modernlerini yeniden keşfetmekle meşguldü. Olsa olsa, 1960'larda Batı Almanya'da bir modern grup değerlendirme ve ilgi alanı açısından yerini bir diğer modern gruba bırakmıştı: Benn, Kafka ve Thomas Mann yerlerini Brecht'e, solcu dışavurumculara ve 1920'lerin siyasi yazarlarına; Heidegger ve Jaspers, Adorno'ya ve Benjamin'e bıraktı; Schonberg ve Webern'den Eisler'e, Kirchner ve Beckmann'dan Grosz ve Heartfield'a geçildi. Bu, modernlik içinde gelişen bir alternatif kültürel gelenek arayışıydı; modernizmin gayrisiyasi biçimine yönelikti. Bu yüzden de Adenauer'in geri getirilmesinin ihtiyaç duyduğu kültürel meşruiyeti sağlıyordu. 1950'li yıllar boyunca, "yirmili yılların altın çağı", "muhafazakâr devrim" efsaneleri ve evrensel varoluşçu *Angst*, faşist geçmişin gerçekliklerini yok saymaya ve bastırmaya hizmet ettiler. Batı Almanya barbarlığın derinliklerinden ve moloz yığınına dönüşmüş şehirlerinden yeniden uygar bir modernlik yaratmaya ve uluslararası modernizmle uyumlu, Almanya'nın modern dünyanın yırtıcısı ve firavunu olduğu geçmişi unutturacak kültürel bir kimlik bulmaya çalışıyordu. Bu bağlam içinden ele alındığında, ne 1950'lerin çeşitli modernizmleri, ne de 1960'lardaki alternatif demokratik ve sosyalist kültür gelenekleri uğruna verilen mücadeleler *postmodern* olarak yorumlanabilir. Postmodernizmin kavramı Almanya'da ancak 1970'lerin sonunda ortaya çıktı ve 1960'ların kültürü ile hiçbir ilişkisi yoktu; olsa olsa, o da kısıtlı bir şekilde, yeni mimari gelişmelerle ve belki daha da önemlisi, yeni toplumsal hareketlerle ve onların radikal modernlik eleştirileriyle bağlantısı vardı.

Fransa'da da, Almanya'nınkinden farklı nedenlerle de olsa –bu nedenleri daha sonra post-yapısalcılık bölümünde tartışacağım–

1960'lar modernizminin ötesine doğru bir adım atılmaktan ziyade, ona doğru bir geri dönüşe tanık olundu. Fransız fikrî yaşamında "postmodernizm" terimi 1960'lı yıllarda kullanımda bile değildi ve bugün bile Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğunun aksine, modernizmden temelli bir kopuşu ifade etmez.

Burada, postmodernizmin erken dönemlerinin dört önemli özelliğinden kısaca söz etmek istiyorum. Bu özelliklerin tümü, evet, postmodernizmin, modernin uluslararası geleneğiyle devamlılığına işaret eder, ama benim iddiam Amerikan postmodernizminin bu özellikler sayesinde *sui generis* [emsalsiz] bir hareket olarak ortaya çıkmış olduğudur.

Birincisi, 1960'ların postmodernizminin belirleyicileri geleceğe, yeni cepheler açmaya, kopmaya ve süreksizliğe, krize ve kuşak çatışmasına yönelik; yüksek modernizmden çok, daha önce Kıta Avrupa'sında ortaya çıkan Dadaizm ve Sürrealizm gibi avangard hareketleri anımsatan, zamansal bir hayal gücüdür. Dolayısıyla, Marcel Duchamp'ın 1960'lar postmodernizminin vaftiz babası olarak dirilmesi tarihin bir kazası değildir. Ancak, 1960'lar postmodernizminin, içinde kendisini sergilediği tarihsel kümelenme –Domuzlar Körfezi ve İnsan Hakları hareketinden üniversitelerdeki başkaldırılara, savaş karşıtı eylemlere ve karşıt kültüre kadar– bu avangardı tümüyle Amerikan kılar, kullandığı tekniklere ve estetik biçimlere ilişkin sözcük dağarcığı kökten bir yeniliğe işaret etmese dahi.

İkincisi, postmodernizmin erken evresi, Peter Burger'in kuramsal olarak tanımlamaya çalıştığı "kurumsal sanat"a karşı putkırıcı bir saldırıyı içermekteydi. Burger, "kurumsal sanat" nitelemesiyle öncelikli olarak sanatın toplumdaki rolünün nasıl algılandığını ve tanımlandığını, ardından da sanatın nasıl üretildiğini, pazarlandığını, dağıtımının yapıldığını ve tüketildiğini anlatmaya çalışır. Burger, *Theory of the Avantgarde* adlı kitabında, tarihsel Avrupa avangardının (Dadaizm, erken gerçeküstücülük, devrim sonrası Rus avangardı) en önemli başarısının, sanatsal ve edebi temsil tarzlarında yaptığı değişiklikler değil, burjuva sanat kurumunun ve bu kurumun dayandığı özerklik ideolojisinin altını oyması, ona saldırması, onu dönüştürmesi olduğunu söyler. Burger'in, burjuva toplumunda bir kurum olarak sanat sorununa yaklaşımının, modernizm ile avangard arasında işe yarar ayırımlar belirlemede epey katkısı olmuştur; bu ayrımlar, 1960'lardaki Amerikan avangardını bir yere yerleştirmemize yardımcı olabilir. Burger'a göre, Avrupa avangardı, öncelikli olarak yüksek sanatın yüceliğine ve sanatın gündelik hayattan ayrı

olmasına bir saldırıydı; bu kopukluk, on dokuzuncu yüzyıl estetikçiliği ve bu estetikçiliğin gerçekçiliği yadsıması yüzünden meydana geldi. Burger, avangardın sanatla yaşamı yeniden birleştirmeye ya da Burger'in Hegelci-Marksçı ifadesiyle söylersek, sanatı yaşama tabi kılmaya kalkıştığını öne sürer ve bu yeniden birleştirme çabasının, bence haklı olarak, on dokuzuncu yüzyılın son dönemlerine ait estetikçi geleneklerden önemli bir kopuşa işaret ettiğini söyler. Burger'ın anlatısının Amerika'daki güncel tartışmalar açısından değeri, modernin yolculuğu içinde yer alan farklı aşamaların ve farklı tasarıların birbirlerinden ayırt edilmesine olanak vermesinde yatmaktadır. Avangardı modernizmle eşitleyen denklem gerçekten de artık sürdürülemez. Avangardın sanat ile yaşamı harmanlama niyetinde olmasına karşın, modernizm her zaman özerk sanat çalışmasının daha geleneksel kavramı tarafından, biçimin ve anlamın (her ne kadar bu anlam yabancılaştırılmış ya da muğlak, yerinden edilmiş ya da belirlenemez olsa da) inşası ve estetiğin uzmanlaşmış statüsü tarafından kuşatılmış olarak kalacaktır. Benim 1960'larla ilgili olarak öne sürdüğüm iddia açısından, Burger'in açıklamasının siyasal açıdan önemi şudur: Tarihsel avangardın kültürel kurumlar ve geleneksel temsil tarzlarına karşı giriştiği putkırıcı saldırı, toplumda yüksek sanatın hegemonyayı meşrulaştırmada önemli bir rol oynadığı ya da daha yansız bir şekilde ifade edersek, kültürel bir kurumu ve onun estetik bilgi üzerindeki hak iddiasını desteklediği varsayımı üzerine kuruludur. Tarihsel avangardın başarısı Avrupa toplumunda yüksek sanatın meşrulaştırıcı söyleminin büyüsünü bozmak ve onun altını oymakla ilgilidir. Öte yandan, bu yüzyılın çeşitli modernizmleri, yüksek kültür türevlerini ne sürdürebilmiş ne de geri getirebilmiştir. Tarihsel avangardın, sanatla yaşamı yeniden birleştirme çabası sırasında yaşadığı en büyük ve belki de kaçınılmaz başarısızlığının kolaylaştırdığı bu görev gerçekleştirilememiştir. Ama gene de, sanatın bir hegemonya söylemi ve anlam aracı olarak kurumsallaştırılmasına başkaldıran avangardın radikalizminin 1960'lar Amerikan postmodernistlerine enerji ve esin kaynağı olduğunu öne süreceğim. Belki de Amerikan kültüründe ilk kez bir yüksek sanat geleneğine ve onun hegemonyacı rolü olarak algılanan şeye karşı gerçekleştirilen bir avangard başkaldırı siyasi bir anlam kazanmıştır. Yüksek sanat, 1950'lerde filizlenmeye başlamış olan müze, galeri, konser, plak ve karton kapaklı ucuz kitap kültüründe kurumsallaşmıştı. Modernizm devreye kitlesel yeniden üretim ve kültür endüstrisi üzerinden girmiş; yüksek kültür Kennedy döneminde, Beyaz Saray'da bile Robert Frost

ve Pablo Casals, Malraux ve Stravinsky üzerinden birtakım siyasi temsil işlevleri üstlenmeye başlamıştı. Bu olup bitenlerin ironik tarafı, Amerika Birleşik Devletleri'nde ilk kez, çarpıcı şekilde Avrupa'ya özgü olan "kurumsal sanat"a benzer bir şeyin, modernizmin kendisinin, amacı her zaman kurumsallaşmaya direnme olan bir sanat türünün ortaya çıkmış olmasıdır. 1960'ların postmodernizmi çeşitli biçimleriyle, örneğin *happening* (izleyicinin de iştirak edebildiği sanat performansı), yerli pop, psiko sanat, *acid rock*, alternatif ve sokak tiyatrosu gibi faaliyetlerle, başlangıç dönemlerinde modernizmi besleyen ama gerisini getiremediği muhalif özelliklere el atmaktaydı. Pop avangardının, zaten reklam sektörü tarafından başlatılmış olan "başarısı" derhal kâra geçti ve onu ilk dönem avangardının hiçbir zaman uğraşmak zorunda kalmadığı çok daha gelişmiş bir kültür sanayisinin içine taşıdı. Ancak metalaştırma üzerinden oybirliğiyle varılan bu mutabakata rağmen pop avangardı, 1960'ların çatışma kültürüne ait bazı sivri yönlerini elinde tutabilmiştir. Potansiyel etkisi tartışılabilir olsa da, kurumsal sanata yöneltilmiş her saldırı aynı zamanda hegemonyacı toplumsal kurumları da karşısına alır ve 1960'ların öfkeli kavgalarının temelinde –tartışılanın pop olsun ya da olmasın– sanatın meşruiyeti sorununun yer alması bunun kanıtıdır.

Üçüncü olarak, postmodernizmin ilk savunucuları, 1920'ler avangardını oluşturan kesimlerin teknolojik iyimserliğini paylaşmıştır. O dönemlerde, Vertov ve Tretyakov, Brecht, Heartfield ve Benjamin için fotoğraf ve film ne ifade etmişse, televizyon, video ve bilgisayar da 1960'daki teknoloji estetiğinin peygamberleri için aynı şeyi ifade etmiştir. McLuhan'ın sibernetik ve teknokratik medyaya ilişkin sunduğu öte dünya bilgisine benzer fikirleri ve Hassan'ın "firari teknolojiye", "medyanın sınır tanımayan yayılışına", "bilincin yerini alan bilgisayara" düzdüğü övgüler; bunların tümü, sanayi dönemi sonrası bir toplumun coşkulu dünya görüşüyle kolayca kaynaşmıştır. 1920'lerin aynı oranda coşkulu teknolojik iyimserliğiyle karşılaştırıldığında bile, geriye dönüp bakıldığında, 1960'ların medya teknolojisi ve sibernetik paradigmanın nasıl da muhafazakârlar, libraller, solcular ve benzerleri tarafından eleştirilmeksizin benimsendiğini görmek çarpıcıdır.

Yeni medyanın coşkuyla karşılanışı, beni erken postmodernizmin dördüncü eğiliminden söz etmeye yöneltiyor. Popüler kültürü, yüksek sanatın, modernist ya da geleneksel olanın kutsal kanununa karşı bir meydan okuma olarak onaylamak, eleştirel olmasa da etkin bir girişim olarak ortaya çıkmıştır. Rock 'n' roll ve folk müziğine, günlük yaşam imgelerinin betimlenmesi ve popüler edebiyatın çeşitli

biçimlerinin ünlenmesine alkış tutan 1960'ların bu "popülist" akımı, enerjisinin büyük bir kısmını karşıt kültür zemininden ve modern kitle kültürünün erken dönem Amerikan geleneğini neredeyse tamamen terk etmesinden almıştır. Leslie Fiedler'ın "The New Mutants" adlı denemesinde kullandığı "post" önekinin büyüsü o dönemde coşturucu bir etki yapmıştır. Postmodern, içinde "post-beyaz", post-erkek", post-hümanist", "post-püriten" bir dünya vaadini barındırmaktaydı. Fiedler'ın kullandığı sıfatların tümü modernist dogmayı ve kültürel kurumun Batı medeniyetinin esasını oluşturduğunu düşündüğü şeyi hedef almaktaydı. Susan Sontag'ın "bayağılık estetiği" önermesi de bu doğrultudadır. O denli popülist olmasa da, yüksek modernizme düşman olduğu kesindir. Bütün bunların altında garip bir çelişki yatıyor. Fiedler'in popülizmi, tam da altını oymaya kalkıştığı modernist dogmanın –Clement Greenberg ve Theodor W. Adorno'nun tespitlerine göre– destek ayaklarından birinin, yüksek sanatla kitle kültürü arasındaki reklama dayalı ilişki olduğu görüşünü tekrarlar. Fiedler, Greenberg'in ve Adorno'nun karşısında yer alır; kendisini karşı kıyıda, sanki popüler olanı onaylayıp "seçkinciliği" uzaklaştırıyormuş gibi konumlandırır. Yine de, Fiedler'ın yüksek sanat ile kitle kültürü arasındaki uçurumu saptamak, aşmak ve kapatmak için yaptığı çağrı ile daha sonraları "Avrupamerkezcilik" ve "sözmerkezcilik" olarak adlandırılacak olan kavramlara getirdiği siyasal eleştiri, postmodernizmin ilerideki gelişmelerine dair önemli işaretler verir. Yüksek sanat ile kitle kültürünün bazı türleri arasında kurulan yeni yaratıcı ilişki, bence, 1970'lerde ve 1980'lerde Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde gelişen yüksek modernizm ile onu takip eden sanat ve edebiyat arasındaki farkların en önemli işaretlerinden biridir. Yüksek ve aşağı kültürlerin kategorik olarak ayrı durmasını öngören modernist dogmanın altını asıl oyan şey, azınlık kültürlerinin son zamanlarda kendilerini kabul ettirme çabası göstermeleri ve kamu bilincinde yer almaya başlamaları olmuştur. Bu denli titiz bir ayrımcılık, her zaman baskın yüksek kültürün *dışında* ve onun gölgesinde kalmış olan herhangi bir azınlık kültürünün *içinde* bir anlam ifade etmeyecektir.

Sonuç olarak, Amerikan perspektifinden bakıldığında, 1960'ların postmodernizminin, gerçek bir avangard hareketin gereken özelliklerine sahip olduğunu söyleyebilirim; her ne kadar 1960'lar Amerikasının siyasi durumu, avangard akım ile öncü politikalar arasında hassas ve kısa ömürlü bir ittifakın kurulduğu 1920'lerin başındaki Berlin ya da Moskova'nın siyasal durumu ile hiçbir şekilde karşılaştı-

rılamaz olsa da. Sanatsal avangardizmin bir tür putkırıcılık olan ahlak anlayışı, sanatın modern toplumdaki ontolojik statüsünü irdeleyici bir unsur ve nihayet, farklı bir yaşam türü dayatmaya yönelik bir girişim olarak, çeşitli tarihsel nedenlerden ötürü, 1960'ların Amerika Birleşik Devletleri'nde kültürel açıdan henüz o günün Avrupasında olduğu kadar tükenmemişti. O yüzden, Avrupa perspektifinden bakıldığında, bütün bunlar, iddia edildiği gibi yeni cephelere doğru yapılmış bir hamle olmaktan ziyade, tarihsel avangardın final maçı olarak görülmekteydi. Benim görüşüm ise, 1960'ların Amerikan postmodernizminin, *hem* Amerikan avangardı olduğu *hem de* uluslararası avangardizmin final maçı olduğudur. Dahası, kültür tarihçileri için, modernliğin içinde yer alan böyle bir *Ungleichzeitigkeiten*'ı incelemenin ve onu ulusal ve bölgesel kültürlerle tarihlerin özgül düzlemleri ve zeminleriyle ilişkilendirmenin önemli olduğu kanısındayım. Modernlik kültürünün (öncü kolunun on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyıl Parisinden 1920'ler Moskovası ve Berlinine; sonra da 1940'lar Amerikasına geçerek zamanda ve mekânda el değiştirdiğine bakıldığında) içe dönük bir hareket olduğu görüşü, modern sanatın dillendirilmeyen alt metni modernleşme ideolojisi olan erekselliğine bağlı bir görüştür. Postmodern çağımızda gittikçe sorunsallaşan, modernleşmenin tam da bu erekselliği ve ideolojisidir. Sorunlu yönü, belki de geçmişteki olaylara ilişkin betimleyici gücü değildir, ama kesinlikle normatif iddialarıdır.

1970'Lİ VE 1980'Lİ YILLARDA POSTMODERNİZM

Yukarıda haritaladığımın, bir anlamda postmodernizmin tarih öncesi olduğunu öne sürebilirim. "Postmodernizm" terimi ancak 1970'li yıllarda geniş yaygınlık kazanmış olsa da, 1960'ların sanatını, mimarisini ve edebiyatını tanımlamak için kullanılan dilin büyük bir bölümü hâlâ –ve bekleneceği üzere– avangardist retoriğinden ve benim "modernleşme ideolojisi" olarak adlandırdığım yaklaşımdan türetilmekteydi. Ancak, 1970'lerde tanık olunan kültürel gelişmeler ayrı bir tanım gerektirecek denli büyük farklılıklar içermekteydi. En önemli farklardan biri, avangardizm retoriğinin 1970'lerde hızla yok olmasıdır ve artık gerçekten postmodern ve avangard sonrası kültürden söz edilmeye başlanmıştır. Geri dönüp bakmanın sağlayabileceği yarar adına, geleceğin kültür tarihçileri, terimin bu şekilde kullanılmasını tercih etseler dahi, ben postmodernizm kavramı içindeki karşıt ve eleştirel yönün kavranabilmesi için, postmodernin haritası çıka-

nılırken 1950'li yılların sonlarının başlangıç noktası olarak alınması gerektiğini savunmaya devam edeceğim. Yalnızca 1970'lere odaklanırsak, postmodernin karşıt ânını bulup çıkarmak güç olur, çünkü postmodernizmin izlediği yoldaki kayma "60'lar" ve "70'ler" arasındaki fay hattının bir yerlerinde yatar.

1970'li yılların ortalarına gelindiğinde, bir önceki on yılın bazı temel ön kabulleri ya yok olmuş ya da dönüşüme uğramıştı. "Fütürist isyan" (Fiedler) duygusu kaybolmuştu. Pop, rock ve cinsellik avangardlarının putkırıcı girişimleri avangardist olma statülerini, yüksek oranda ticarileştirilen dolaşımlarından ötürü yitirmişti. Teknoloji, medya ve popüler kültür konusundaki erken dönem iyimserliği yerini daha ölçülü ve eleştirel yargılara bırakmıştı: Televizyon artık her derde deva değil, kirlilikti. Watergate Olayı'nın, Vietnam Savaşı'nın bitkinliğinin, petrol şokunun ve Roma Klübü'nün ürkütücü kehanetlerinin etkilerinin yaşandığı yıllarda, 1960'ların güven ve refah inancını sürdürmek zordu. Karşıt kültür, Yeni Sol, savaş karşıtı hareketler giderek artan bir şiddetle Amerikan tarihinin çocuksu hatalarını ilan eder oldu. 1960'ların bittiği açıkça görülüyordu. Zor olan, ortaya çıkmakta olan ve 1960'larınkinden daha şekilsiz ve dağınık görünen bu kültür sahnesini tanımlamaktır. Yüksek modernizmin normatif baskılarına karşı 1960'lı yıllar boyunca süregiden mücadelenin başarılı olmasından –hatta bazılarına göre çok başarılı oldu– söz edilebilir. 1960'lar hâlâ üslupların mantıklı olarak sıralandığı pop, op, kinetik, minimal, konsept gibi terimler üzerinden ya da aynı oranda modernist terimler olan sanat, karşıt sanat ve yok-sanat üzerinden tartışılabilir iken, bu ayrımlar 1970'li yıllarda geçerliliklerini hızla kaybetmiştir.

1970'lerdeki durumun belirleyici özelliği, sanatsal faaliyetlerin modernist yapıların kalıntılarına saldırarak, onları yeni fikirler edinmek üzere yağmalayarak, modernizmin sözlüğünü talan ederek, içini modern öncesi ve modern olmayan kültürlerden, bir de günümüz kitle kültüründen rasgele seçilmiş imgelerle ve desenlerle doldurarak yaygınlaştırıp etrafa saçmasıdır. Modern üsluplar esasen tasfiye edilmemiştir; bir sanat eleştirmeninin de gözlemlediği gibi, örneğin plak kapağı tasarımı, mobilya ve ev eşyaları, bilim kurgu resimlemeleri, vitrin dekorasyonu gibi birtakım reklam amaçlı ortamlarda "kitle kültürü içinde yarım hayatlar yaşamayı" sürdürmektedir. Tüm modernist ve avangardist teknikler, biçimler ve imgeler şimdi artık kültürümüzün bilgisayarlaştırılmış hafıza bankalarında anında kullanıma hazır biçimde saklanmaktadır. Ancak aynı hafıza, aynı zamanda popüler kültürlerin ve modern kitle kültürünün türlerinin,

kodlarının ve imge dünyalarının yanı sıra, modern öncesi sanatı da depolamaktadır. Bilgi depolama, işleme ve hatırlama kapasiteleri olabildiğine genişletilmiş bu aygıtların becerilerinin sanatçıları nasıl etkilediği, üzerinde ayrıca çalışılması gereken bir konudur. Kesin olan bir şey varsa, o da, yüksek modernizmi kitle kültüründen ayırmış olan ve modernizmin çeşitli sınıflandırmaları içinde kodlanmış bulunan büyük yarılmanın, postmodern sanatsal ve eleştirel duyarlılıklarla artık bağının kalmamış olmasıdır.

Yüksek kültür ile aşağı kültürü taviz vermeksizin birbirinden ayırmaya yönelik kategorik talep, ikna edici gücünü büyük oranda yitirmiş olduğuna göre, şimdilerde bu tür anlatıların ardında yatan siyasal baskıları ve tarihsel olumsallıkları anlamak açısından çok daha iyi bir konumdayız. Büyük ayrım olarak adlandırdığım şeyin esas yerinin Stalin ve Hitler zamanı olduğunu önereceğim; çünkü bütün kültürlerin üzerinde dolaşan totaliter denetim tehdidinin, sadece modernizmi değil genel olarak yüksek kültürü korumak için çeşitli savunma stratejileri oluşturduğu dönemlerdi bunlar. Ortega y Gasset gibi muhafazakâr kültür eleştirmenleri, yüksek kültürün "kitlelerin isyanına" karşı korunması gerektiğini söylemiştir. Adorno gibi solcu eleştirmenler, hakiki sanatın, kültür endüstrisi içine eklemlenmeye direndiğinin altını çizmiş; kültür endüstrisini ise kültürün tümüyle yukarıdan yönetilmesi olarak tanımlamıştır. Modernizmin solcu eleştirmenlerinin başında gelen Lukacs bile yüksek burjuva gerçekçiliği kuramını, sosyalist gerçekçiliğin Jdanovcu dogmasının ve onun sansürcü anlayışının yanında yer alarak değil, tam tersine bu dogmaya karşı çıkarak geliştirmiştir.

Modernizmin, Batı tarafından yirminci yüzyılın kutsal kanunu olarak kodlanmasının 1940'larda ve 1950'lerde, yani Soğuk Savaş öncesinde ve süresince gerçekleşmiş olması raslantısal bir olgu değildir. Modernizmin büyük yapıtlarını, işlevlerini basit bir ideoloji eleştirisi üzerinden açıklayarak Soğuk Savaş'ın kültürel stratejilerinin bir manevrası olarak niteleyip küçümsemeye kalkışmıyorum. Sadece, Hitler, Stalin ve Soğuk Savaş dönemlerinin modernizmi kendilerine özgü bir biçimde anladıklarını ve anlattıklarını söylüyorum. Benimsedikleri estetik kategoriler o dönemin baskılarından tümüyle ayrı tutulamayacak olan Clement Greenberg ve Adorno'nun anlattıkları bunlardan bazılarıdır. Tam da bu açıdan, modernizmin bu eleştirmenler tarafından savunulan estetik mantığının daha sonraki sanatsal üretim ve eleştirel değerlendirmeler için katı bir kılavuz olarak sahiplenilen bir çıkmaz yol haline geldiğini öne sürüyorum. Postmodern, bu dogma-

ya karşı durmak için yeni yönelimler ve yeni vizyonlar geliştirmiştir. "Kötü" sosyalist gerçekçilik ile "iyi" özgür dünya sanatı arasındaki çatışma, yumuşama (*detente*) döneminde ideolojik ivmesini kaybetmeye başladığı için modernizm ile kitle kültürü arasındaki ilişkinin yanı sıra, gerçekçilik sorunu da daha az "şeyleşmiş" terimler içinden ele alınır oldu. Bu mesele 1960'larda, örneğin *pop art* ve belgesel edebiyat biçimlerinde ifade bulmakla birlikte, sanatçıların popüler kültürün ya da kitle kültürünün biçimlerinden ve türlerinden yaygın bir biçimde yararlanması, onları modernist ve/veya avangardist stratejilerle üst üste bindirmeye başlaması 1970'leri bulmuştur. Bu eğilimi en iyi temsil eden çalışmaların önemli bir bölümü Yeni Alman Sinemasının, özellikle de Rainer Werner Fassbinder'in filmlerinin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki başarısını açıklar. Bundan böyle kitle kültürünün çeşitliliğinin, kitle kültürünü tümüyle *Kitsch*, psikolojik olarak geriletici ve kafa karıştırıcı olarak gören modernist dogmanın boyunduruğundan kendilerini kurtarmayı başarmış eleştirmenlerce tanınıyor ve çözümleniyor olması tesadüf değildi. Kitle kültürü ile modernizmi birbirine karıştırma deneyleri umut vaat ediyordu ve 1970'lerin en başarılı, en iddialı sanat ve edebiyat yapıtlarının üretilmesini sağlamıştı. Bunun aynı zamanda çeşitli estetik başarısızlıklar ve fiyaskolar yarattığını söylemeye gerek yok, ama modernizmin de sadece başyapıtlar üretmediğini biliyoruz.

Özellikle kadınların ve azınlık sanatçılarının sanat, yazı, film ve eleştiri alanlarında verdikleri ürünler, gömülü kalmış ya da sakatlanmış gelenekleri onarma girişimleri, estetik üretim ve deneyimlerde toplumsal cinsiyet ve ırk kökenli öznellik biçimleri arayışları, var olan anlayışlar ile sınırlandırılmayı reddetmeleri, bunların tümü, yüksek modernizm eleştirisine ve alternatif kültür biçimlerinin doğuşuna yeni bir boyut kazandırmıştır. Böylece, modernizmin Afrika ve Doğu sanatlarıyla arasındaki hayali ilişkinin çok daha derin sorunları olduğunu görmeye başladık ve günümüz Latin Amerika yazarlarının, övgüye değer, iyi birer modernist olduklarını ve zanaatlarını doğal olarak Paris'te öğrendiklerini söyleyerek onları övmenin ötesinde bir şeyler söylememiz gerektiğini öğrendik. Kadınların eleştirileri, modernizm kanonuna farklı feminist yaklaşımlar içinden yeni bir ışık tutmuştur. Kadın girişiminin en önemli sorunlarından biri olan feminist özselcilliğe teslim olmaksızın şunu kabul edelim: Feminist eleştirinin eleştirel bakışı olmasaydı, büyük bir olasılıkla İtalyan fütürizmi, *Vorticism*, Rus yapısalcılığı, *Neue Sachlichkeit* ya da gerçeküstücülük içindeki eril kısıtlamaların ve takıntılarının farkında olmayacaktık. Marie

Luise Fleisser ve Ingeborg Bachmann'ın yazıları, Frida Kahlo'nun resimleri sadece bir avuç uzman tarafından biliniyor olacaktı. Elbette ki, bu türden yeni anlayışlar değişik şekillerde yorumlanabilir. Toplumsal cinsiyet ve cinsellik, erkek ve kadın yazarlık, edebiyatta ve sanatta okuyuculuk/seyircilik gibi konulardaki tartışmalar bitmiş olmaktan çok uzaktır; bu tartışmaların yeni modernizm imgesi için ne ifade ettiği konusu üzerinde henüz yeterince çalışılmamıştır.

Bu gelişmeler ışığında, feminist eleştirinin en azından şimdilik postmodernizm tartışmalarından, postmodernizmin feminist kaygılarla ilgili olmadığı gerekçesiyle uzak kalmış olması şaşırtıcıdır. Modernlik/postmodernlik sorunuyla bugüne dek yalnızca erkek eleştirmenlerin ilgilenmiş olması, sorunun kadınları ilgilendirmediği anlamına gelmez. Burada, (Craig Owens'le tamamen aynı fikirde olduğumu belirteyim) kadınların sanat, edebiyat ve eleştirel yaklaşımlarının 1970'ler ve 1980'ler postmodern kültürünün en önemli parçalarından biri olduğunu ve bu kültürün canlılık ve enerjisini ölçen bir kıstas oluşturduğunu söylemek isterim. Son yıllarda muhafazakârlığın geri dönüşü ile kültürel alanda, sosyolojik açıdan önemli olan "ötekilik" biçimlerinin doğuşu arasında bir ilinti vardır. Bütün bu olup bitenler var olan kuralların ve geleneklerin istikrarına ve kutsallığına karşı bir tehdit olarak algılanmıştır. Son zamanlarda, 1980'ler için 1950'ler tarzı bir yüksek modernizm yaratma girişiminin amacı da bu doğrultudadır. Yeni muhafazakârlık meselesinin, postmodern üzerine yapılan tartışmalarda siyasi açıdan merkezi bir konuma gelmesi işte bu bağlam içinde gerçekleşmektedir....

POSTMODERNİZM NEREYE GİDİYOR?

1970'lerin kültürel tarihi hakkında hâlâ yazılacak çok şey var; sanat, edebiyat, dans, tiyatro, mimari, film, video ve müzikte çeşitli postmodernizmlerin ayrı ayrı ve ayrıntılı olarak tartışılması gerekir. Şimdi yapmak istediğim ise son zamanlardaki kültürel ve siyasi değişimleri postmodernizmle ilintilendirmek için bir çerçeve önermektir. Bu değişimler "modernizm/avangardizm" kavramsal ağının dışında durmakta ve nadiren postmodernizm tartışmaları içine dahil edilmektedir.

Çağdaş sanatın –mümkün olan en geniş anlamda, ister kendisini postmodernist olarak adlandırsın, isterse de bu etiketi tamamen reddetsin– artık sadece 1850'lerde ve 1860'larda Paris'te başlamış olan ve 1960'lara kadar kültürel ilerleme ve öncü olma ruhunu koruyan modernist ve avangardist hareketlerin yeni bir dönemi olarak

görülemeyeceğini öne süreceğim. Bu düzeyde ele alındığında, postmodernizm ne basitçe modernizmin bir devamı ne de modernizmin kendisine karşı hiç bitmeyen isyanının son basamağı olarak görülebilir. Günümüzün postmodern duyarlılığı, *hem* modernizmden *hem de* avangardizmden farklıdır, çünkü bu postmodern duyarlılık, kültürel gelenek ve muhafaza meselesini temel estetik ve siyasi bir sorun olarak öne çıkarır. Bunu her zaman başaramamış, çoğunlukla da sömürücü bir tavırla uygulamıştır. Yine de, günümüz postmodernizmi hakkında asıl öne sürmek istediğim, gelenek ile yenilik, muhafaza ile yenileme, kitlesel kültür ile yüksek sanat arasında, ikinci terimlerin birincilere otomatikman üstün tutulmadığı bir gerilim alanı içinde cereyan ettiğidir. Bu gerilimin yaşandığı zemin de artık ilerlemeye karşı tepki, sola karşı sağ, şimdiki zamana karşı geçmiş, modernizme karşı gerçekçilik, soyutlamaya karşı temsil, avangarda karşı *Kitsch* gibi kategoriler içinden kavranamaz. Modernizmin klasik anlatılarının merkezinde yer alan bu gibi ikili yapıların yıkılmış olması, tanımlamaya çalıştığım kaymanın bir parçasıdır. Bu kaymayı şöyle de anlatabilirim: Modernizm ve avangard her zaman toplumsal ve sınai modernleşmeyle yakından ilişkili olmuştur. Evet, onunla, ona muhalif bir kültür olarak ilişkiliydiler, ama Poe'nun *Kalabalıkların Adamı*'nda çizdiği resme benzer bir biçimde, enerjilerini modernleşmenin ve ilerlemenin yol açtığı bunalımların yakınında olmalarından almaktaydılar. Modernleşmenin –henüz esamesinin bile okunmadığı zamanlarda bile yaygın olan inanca göre– aşılması gerekiyordu. Öte yanda doğmakta olana dair bir vizyon söz konusuydu. Modern, Avrupa'da ve Amerika'da sahnelenen, Saint-Simon'nun daha 1925'te öngördüğü gibi, efsanevi modern insanın kahraman rolüne çıktığı ve modern sanatın itici güç olduğu dünya çapında bir tiyatroydu. Modernliğin ve sanatın toplumu değiştirme (ya da istenmeyen değişime karşı direnme) gücü olduğuna dair böyle destansı görüşler geçmişe ait şeylerdir, hiç şüphesiz takdire şayandırlar, ancak günümüz duyarlılıklarına uygun değildirler; bu yüzden de günümüzde ancak modernist kahramanlık destanlarının öteki yüzü olarak belirmekte olan apokaliptik bir duyarlılıkla bağlantılandırılabilirler.

Bu açıdan bakıldığında, postmodernizm en derinlerinde modernist kültürün yörüngesinin belirleyicisi olan, patlamanın ve iflasın, tükenmenin ve yenilenmenin sürekli devinimi içindeki krizlerin herhangi birini temsil etmez; modernist kültürün krizlerinin yeni bir türünü temsil eder. Bu iddia daha önce de öne sürülmüştür elbette ve faşizm gerçekten de modernist kültürün korkunç krizlerinden biridir.

Ancak faşizm –her ne kadar öyle olduğunu iddia etse de– hiçbir zaman modernliğin alternatifi olmamıştır ve bizim bugün içinde bulunduğumuz dönem Weimar Cumhuriyeti'nin can çekiştiği dönemden çok farklıdır. Modernizmin, modernliğin ve modernleşmenin tarihsel sınırları ancak 1970'lerde belirgin olarak ortaya çıkmıştır. "Modernlik tasarısını" (Habermas'ın deyimidir) *tamamlamaya* mecbur olmadığımız ve kendimizi hiç de akıldışılığa ya da felaket tellallığına kaptırmak zorunda olmadığımız duygusu, sanatın sadece birtakım soyutlaştırma, temsilsizlik ve yücelik ereği peşinde koşmadığı duygusu, bunların hepsi, günümüzdeki yaratıcı çabalar açısından pek çok olasılığı gündeme getirmiştir. Ayrıca, bazı açılardan modernizme dair görüşlerimizi değiştirmişlerdir. Modernizmi hayali bir amaca yönelik mantıklı bir ilerleme olarak yorumlayan, bu yüzden de bir dışlamalar dizisi üzerine kurulu olan tek yönlü bir modernizm tarihine bağlı kalmak yerine, onun çelişkilerini ve olumsallıklarını, gerilimlerini ve "ileriye yönelik" hareketlerine karşı iç dirençlerini keşfetmeye başlamaktayız. Postmodernizm, modernizmi hükümsüz kılmaktan çok uzaktır. Tam tersine, postmodernizm, modernizmin üzerine yeni bir ışık tutar ve onun pek çok estetik stratejisini ve tekniğini benimser; bu stratejileri ve teknikleri yeni kümeler içine yerleştirir ve yeniden çalıştırır. Hükümsüz kılınan bir şey varsa, o da her ne kadar bilinçaltı düzeyinde de olsa ilerlemeye ve modernleşmeye ilişkin ereksel bir bakış üzerine kurulu olan ve eleştirel söylemler içinde yer alan modernizm kodlamalarıdır. İronik olan, bu normatif ve indirgemeci kodların aslında postmodernizm adıyla anılan "modernizmin inkârı" için gerekli zemini hazırlamış olmasıdır. Bir postmodernist, şu ya da bu romanın en son anlatı tekniklerine uymadığına ve onun gerici olduğuna, zamanın gerisinde kaldığına, bu yüzden de ilginç olmadığına dair bir eleştiri karşısında modernizmi reddetmekte haklıdır. Ama böyle bir reddediş modernizmin kendisini değil, modernizm içinde dar bir dogma halinde kodlanmış olan belli bir eğilimi etkiler. Modernizmin ve postmodernizm hikâyesi bazı yönlerden kirpi ile tavşanın hikâyesine benzer: Tavşan kazanamaz, çünkü her zaman birden fazla kirpi vardır. Ama tavşan hâlâ en hızlı koşucudur....

Modernizmin krizi, onu modernleşme ideolojisine bağlayan kendi içindeki eğilimlerin krizinden öte bir şeydir. Bu aynı zamanda, geç kapitalizm döneminde sanatın toplumla ilişkisinde girilen yeni bir krizdir. Modernizm ve avangardizm, en etkili oldukları zamanlarda, toplumsal değişme süreci içinde sanata özel bir statü atfetmişlerdir. Toplumsal değişme kaygısından estetikçi kaygılarla geri çekilmek bile,

estetikçi kaygıların statükoyu inkâr etmesi nedeniyle yine toplumsal değişmeyle ve "dayanılmaz güzel"in suni cennetinin yaratılması süreciyle bağlantılıdır. Toplumsal değişim idrak edilemeyecek kadar uzak göründüğünde ya da arzu edilmeyen bir yola saptığında, sanat, eleştirinin ve protestonun en sahici sesi olma ayrıcalığını korumuştur; kendi içine kapandığında bile. Yüksek modernizmin klasik anlatıları bu duruma tanıklık eder. Bunların destansı hayaller –belki de sanatın kapitalist toplumda şerefiyle ayakta kalma mücadelesi için gerekli olan hayaller– olduğunu kabul etmek, sanatın toplumsal yaşam içindeki önemini inkâr etmek anlamına gelmez.

Ancak, modernizmin kitle toplumu ve kitle kültürleri ile devam edegelen kavgası ve avangardın yüksek sanata, kültürel hegemonyayı destekleyen bir sistem olduğu gerekçesiyle saldırması, her zaman yüksek sanatın oluşturduğu kaide üzerinde cereyan etmiştir. Bu esaslar aynı zamanda, avangardın, 1920'lerde sanat için toplumsal hayatta daha kapsamlı bir alan oluşturmada başarısızlığa uğradıktan sonra yerleştiği yerdir. Bugün, yüksek sanatın kaidesini terk edip başka bir yere (neresi olursa olsun) yerleşmesini talep etmekte direnmek, sorunu, geçerliliğini yitirmiş terimlerle ifade etmek anlamına gelir. Yüksek sanatın ve yüksek kültürün kaidesi, artık eskiden olduğu gibi özel bir yer işgal etmiyor; tıpkı abidelerini bu kaide üzerine oturtan sınıfın dayanışması gibi geçmişte kaldı. Son zamanlarda bazı Batı ülkelerindeki, Platon'dan başlayıp Adam Smith üzerinden yüksek modernistlere dek uzanan klasik Batı medeniyetini geri getirmek ve öğrencileri temel ilkelere döndürmek amacını taşıyan muhafazakâr teşebbüsler bunun kanıtıdır. Burada yüksek sanat kaidesinin artık var olmadığını öne sürmüyorum. Elbette ki varlığını korumaktadır, ancak eskiden olduğu gibi değil. 1960'lı yıllardan itibaren, sanatsal faaliyetler daha yaygın hale geldi ve bunları akademi, müze ve hatta belki de yerleşik galeriler ağı gibi güvenli kategoriler ve istikrarlı kurumlar içinde tutmak zorlaştı. Bazılarına göre, kültürel ve sanatsal uygulamaların ve faaliyetlerin böyle yaygınlaşması bir tür kayıp ve yön yitirme hissi yaratacaktı; diğerlerine göre ise bu yeni bir özgürlük, bir kültürel özgürleşme olarak yaşanacaktı. Her iki taraf da tamamıyla haksız değildir, ancak modernizmin tek değer üzerine kurulu, dışlayıcı ya da toptancı anlatılarının hegemonyacı rolünü elinden alan yalnızca güncel kuram ya da güncel eleştiri değildir. Bizi dar bir modernizm görüşünün ötesine taşıyan ve önümüze yeni bir modernizm olasılığını açan, sanatçıların, yazarların, film yapımcılarının, mimarların ve oyuncuların çalışmalarıdır.

Siyasi terminoloji içinden söylersek, modernizm/modernlik/avangardizmden oluşan üçlü dogmanın aşınması, bağlamsal olarak, kendini kültürel alanda olduğu kadar sosyo-politik alanda da öne çıkaran "ötekilik" sorunsalının ortaya çıkışıyla ilişkilendirilebilir. Burada, ötekiliğin, öznellikten, cinsellikten ve toplumsal cinsiyetten, ırktan ve sınıftan, dünyevi *Ungleichzeitigkeiten*'dan ve mekânsal coğrafi yerleştirmelerden ve yersizleştirmelerden kaynaklanan çeşitli ve çok yönlü farklarını tartışmam mümkün değil. Ancak, en azından bence, postmodern kültürün esasını oluşturan ve daha bir süre oluşturmaya devam edecek olan dört yeni olgudan söz etmek istiyorum.

Aydınlanmış modernlik kültürünün, bütün o yüce arzularına ve başarılarına rağmen her zaman (ama tek başına değil) içte ve dışta, sömürgecilik üzerine kurulu bir kültür olduğunu artık kabul etmiş bulunuyoruz. Bu, daha önceleri Adorno ve Horkheimer tarafından 1940'lı yıllarda önerilen ve yükselmekte olan modernleşmeye karşı çeşitli mücadelelerde yer almış atalarımızın aşina olduğu bir yorumdur. İçeride ve dışarıda, mikro ya da makro düzeyde işleyen böyle bir emperyalizme artık siyasi, ekonomik ve kültürel açılardan meydan okunur olmuştur. Bu meydan okumaların, daha yaşanabilir, şiddete daha az yer veren, daha demokratik bir dünyanın kapısını aralayıp aralamayacağını zaman gösterecek ve bu konuda kuşkucu olmamak için bir neden yok. Ancak, bunun cevabını vermek için aydınlanmış kinizme sığınmak kadar; barışın ve doğanın kurtuluşunu masum bir coşkuyla beklemek de yetersiz kalacaktır.

Kadın hareketi, sosyal yapıda ve kültürel davranışlarda bazı önemli değişikliklere yol açmıştır; bunların, son zamanlarda Amerikan maçoluğunun tuhaf bir biçimde canlanması karşısında dahi muhafaza edilmesi gerekir. Kadın hareketi, doğrudan ya da dolaylı olarak, sanat, edebiyat, sinema ve eleştiri alanlarında kendine güvenen, yaratıcı kadınların ortaya çıkmasına ön ayak olmuştur. Şimdilerde, toplumsal cinsiyet ve cinsellik, okuma ve yazma, öznellik ve hitabet, ses ve performans üzerine sorularımızı ortaya koyuş biçimlerimiz (her ne kadar bu eylemlerin çoğu asıl feminist hareketin çeperlerinde ve hatta dışında gerçekleşiyor olsalar dahi) feminizmin etkisi dikkate alınmaksızın düşünülemez. Feminist eleştirmenler, sadece unutulmuş eski sanatçıları kazıp çıkararak değil, aynı zamanda modernist erkeklere yeni yöntemlerle yaklaşarak da modernizm tarihinin yeniden gözden geçirilmesine katkıda bulunmuştur. Bu, "yeni Fransız feministler"de ve onların modernist yazında dişiliği kuramsallaştırma biçimlerinde de görülür; her ne kadar Amerikan tipi bir feminizmle

aralarına koydukları polemikçi mesafeyi koruma konusunda ısrar etseler de.

1970'li yıllarda, ekoloji ve çevre sorunları, tek meselelik siyasetten modernliğe ve modernleşmeye karşı geniş kapsamlı eleştirilere doğru yayılan bir alanda derinleşti. Bu eğilim, siyasi ve kültürel açıdan, Batı Almanya'da Amerika Birleşik Devletleri'ne kıyasla daha güçlüdür. Yeni ekolojik duyarlılık sadece siyasi ve bölgesel alt kültürlerde değil, Avrupa'daki alternatif yaşam biçimlerinde ve yeni sosyal hareketlerde de kendini göstermekte, sanatı ve edebiyatı çeşitli biçimlerde etkilemektedir: Joseph Beuys'ın yapıtları, bazı arazi sanatı projeleri, Christo'nun Kaliforniya *Running Fence* projesi, yeni doğa şiiri, yerel geleneklere, lehçelere dönüş ve diğerleri. Modernizmin bazı biçimleri ile teknolojik modernleşme arasındaki bağlantı, özellikle artmakta olan ekolojik duyarlılıklar nedeniyle eleştirel araştırmaların merceği altına alındı.

Avrupalı olmayan, Batılı olmayan diğer kültürlerle, fetih ve hükmetme dışında kalan araçlar vasıtasıyla bir araya gelme konusunda gelişmekte olan bir farkındalık var. Paul Ricœur'ün yirmi yıldan fazla bir süre önce ortaya koymuş olduğu gibi, "Şark" ve "ilkel" karşısında erotik ve estetik yönde büyülenme, modernizm dönemi dahil olmak üzere Batı kültüründe çok belirleyici ve derinden sorunlu bir olgudur. Bu farkında olma hali, tipik olarak kendi zamanının en ilerisinde durup başkaları yerine konuşabiliyor olması sebebiyle kendine güvenen modernist entelektüelden çok daha farklı bir entelektüel tipi ortaya çıkarmalıdır. Foucault'nun, modernliğin "evrensel" aydınının karşıtı olarak ortaya attığı yerel ve özgül aydın kavramı, belki de kendi kültürümüz ve geleneklerimiz içinde kilitli kalmak ile onların sınırlarını kabul etmek ikileminden çıkış için bir açılım sağlayacaktır.

Sonuç olarak, bu siyasi, toplumsal, kültürel kümelerden oluşan postmodernist kültürün bir "direniş postmodernizmi" olma zorunluluğu açıkça görülmektedir. Bu direniş, "her şey mübahtır" düsturuna sığınan kolaycı postmodernizme karşı direnişi de içerir. Direniş, her zaman içinde bulunduğu kültürel alana özgü ve olumsallıklar dahilinde olmak zorundadır. Direniş, ne basitçe Adorno tarzı olumsuzlama ve kimliksizlik terimleriyle tanımlanabilir, ne de toptancı, kolektif bir tasarının nakaratlarıyla yetinebilir. Aynı zamanda, direniş kavramının bizatihi kendisinin olumlanmaya karşı muhalefet etmesi kendi içinde bir sorun yaratabilir. Nihayetinde, direnişin de olumlayıcı biçimleri ve olumlamanın direnen biçimleri vardır. Fakat bu, bir uygulama sorunundan ziyade bir anlam sorunu oluşturmaktadır, ama

bizi yargı sahibi olmaktan alıkoyması gerekmez. Böyle bir direnişin sanat yapıtlarında üreticinin ve alıcının siyasi ve estetik ihtiyaçlarını tatmin edecek şekilde nasıl dile getirileceği önceden belirlenemez; bu direnişin dile getirilişi, denemeye, yanılmaya ve tartışmaya her zaman açık kalacaktır. Ancak, modernist anlatılara çok uzun süredir hükmedegelen siyaset-estetik ikilisi çıkmazını, yapısalcılık sonrası içindeki estetize edici eğilimler de dahil olmak üzere, terk etme zamanı gelmiştir artık. Mesele, siyasi olanla estetik olan, tarih ile metin, bir siyasi görüşe bağlanmış olmak ile sanatın ödevi arasındaki yaratıcı gerilimi yok etmek değildir; mesele, gerilimi yeniden keşfetmek ve onu eleştiride olduğu kadar sanatta da yeniden odak noktası haline getirip daha da yükseltmektir. Ne kadar belalı olursa olsun, postmodernizmin peyzajı bizi sarıp sarmalamıştır. Ufkumuzu hem sınırlamakta hem de açmaktadır. O, hem sorunumuz hem de umudumuzdur.

Dizin

Adams, John 306
Adenauer, Konrad 418
Adorno, Theodor W. 257, 403, 408, 414, 418, 422, 425, 431, 432
Alcott, William 190
Auden, W. H. 142

Bachmann, Ingeborg 427
Baeyer, Adolf von 85
Barthelme, Donald 416
Barthes, Roland 22, 107
Barth, John 417
Bataille, Georges 407
Baudelaire, Charles 376, 396, 403, 418
Baudrillard, Jean 271
Bauhaus 413
Beckett, Samuel 378, 417
Belinski, Visaryon 336
Bellah, Robert 27, 257, 258, 262, 263
Bell, Daniel 257, 265, 269, 398, 417
Benedict, Ruth 60
Benjamin, Walter 320, 397, 398, 406, 418, 421
Benn, Gottfried 408, 418
Bentham, Jeremy 141, 371
Berger, Peter 259, 260, 263
Bergson, Henri 397
Bernstein, Eduard 100
Beuys, Joseph 432
Blake, William 376
Bloch, Ernst 414
Bourdieu, Pierre v, 35, 37, 38, 239
Bourne, Randolph 360
Bourricaud, François 94
Brecht, Bertolt 318, 406, 412, 418, 421
Buber, Martin 386
Burger, Peter 257, 398, 419, 420
Burroughs, William S. 416
Byron, George Gordon 376

Cage, John 374
Calhoun, George R. 198
Calvin 27, 150, 151, 152, 159
Calvino, Italo 417
Casals, Pablo 421
Cavendish, Henry 88
Cezanne, Paul 243
Cezayir Savaşı 97
Chase, Richard 340
Comte, August 254
Condorcet, Marquis de 255, 402
Creeley, Robert 374
Croce, Benedetto 15
Crozier, Michel 97

da Vinci, Leonardo 243
Degas, Edgar 243
Derrida, Jacques 407
Dewey, John 360
Dilthey, Wilhelm 11, 12, 19
Duchamp, Marcel 419
Durkheim, Emile 14, 29, 30, 33, 39, 249, 254, 257, 261, 380

Eliot, T. S. 373
Enzensberger, Hans 359, 360, 361

Fassbinder, Rainer Werner 426
Faulkner, William 373
Feuerbach, Ludwig 335
Fiedler, Leslie 410, 415, 416, 422
Fleisser, Marie Luise 427
Foucault, Michel v, 35, 36, 37, 233, 252, 271, 407, 432
Fowler, O. S. 190, 192, 199
Frampton, Kenneth 415
Freud, Sigmund 122, 338, 412
Frost, Robert 420

Gadamer, Hans-Georg 12
Galileo 86
Gans, Herbert 360
Gasset, Ortega y 425
Gauguin, Paul 243
Geertz, Clifford v, 25, 136
Gennep, Arnold van 31, 175, 186
Ginsberg, Allen 181, 416
Goethe, Johann Wolfgang von 372
Goffman, Erwing 24, 25, 127, 141, 142
Gouldner, Alvin 267
Graff, Gerald 416
Graham, Sylvester 190, 197
Gramsci, Antonio v, 15, 16, 17, 18, 33, 41, 61, 67, 70, 83, 375
Graunt, John 86
Graves, Michael 412
Greenberg, Clement 422, 425

Habermas, Jurgen 255, 258, 270, 271, 272, 383, 388, 393, 411
Hartmann, Heinz 102
Hassan, Ihab 410, 416, 421
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 10, 11, 15, 47, 336, 384
Heidegger, Martin 418
Herzen, Aleksander 343
Hobbes, Thomas 336
Hook, Richard 150
Horkheimer, Max 257, 317, 325, 431
Howe, Irving 410
Huxley, Aldous 88
Huyssen, Andreas 271, 272

Ihering, Rudolf von 45, 47
Izenour, Steven 414

Jameson, Frederic 272
James, William 338
Jaspers, Karl 338, 418
Jauss, Hans Robert 395
Jellinek, George 297
Jencks, Charles 413
Johns, Jasper 374, 416
Johnsons, Philip 411
Jonas, Hans 407
Joyce, James 412

Kafka, Franz 412, 418
Kahlo, Frida 427
Kennedy, John F. 302, 303, 304, 307, 311, 313, 420
Kerouac, Jack 416
Knox, John 153, 154, 155, 157, 158, 159
Kolakovski, Leszek 342
Kramer, Hilton 272, 412
Kristeva, Julia 411

Landes, David 169
Le Corbusier 413, 414
Leibniz, Gottfried Wilhelm 88, 242
Lerner, Max 336
Levinas, Emmanuel 386
Levin, Harry 410
Levi-Strauss, Claude 22, 29, 119
Levy-Bruhl, Lucien 186
Lincoln, Abraham 308, 309, 312
Lipset, Martin v, 21, 92, 265
Lowell, Robert 309
Lukacs, György 425
Luther 149, 150
Lyotard, Jean-François 271, 411

Machiavelli 149
Malraux, André 421
Manet, Édouard 418
Mann, Thomas 418
Marcuse, Herbert 257, 379
Marquez, Gabriel 417
Marx, Karl 10, 11, 15, 16, 35, 37, 39, 67, 68, 123, 254, 255, 257, 259, 264, 335, 383, 404, 412
Mary Douglas 30
Mauss, Marcel 29

Mcluhan, Marshall 416, 421
Mead, Sidney 308
Merton, Robert K. v, 20, 21, 83
Metz, Johann Baptist 300
Meyer, Eduard 85
Mills, C. W. 347, 358, 359, 360
Montesquieu 47
Moynihan, Daniel Patrick 364
Murray, Gilbert 334
Musil, Robert 387

Newman, John B. 190
Newton, Isaac 86, 88
Nietzsche, Friedrich 385

Owens, Craig 427

Paine, Tom 307, 313
Parsons, Talcott v, vi, 13, 14, 15, 17, 21, 36, 41, 52, 92, 255, 265, 266, 344
Paz, Octavio 398, 403
Picasso, Pablo 243, 412
Pitts, J. R. v, 27, 28, 160
Place, Francis 211
Platon 247, 430
Proust, Marcel 165

Ricœur, Paul 432
Rohe, Mies van der 411
Roosevelt, Franklin D. 347
Rousseau, Jean-Jacques 305

Sahlins, Marshall v, 14, 23, 24, 40, 115
Saint-Simon 428
Saussure, Ferdinand v, 18, 19, 22, 29, 41, 70, 83
Schiller, Friedrich 403
Schluchter, Wolfgang 260
Schmitt, Carl 408
Schoenberg, Arnold 146
Schumpeter, Joseph 359, 376
Scott-Brown, Denise 414
Shils, Edward v, 41, 52, 265
Singer, Milton 122
Smith, Adam 430
Smith-Rosenberg, Carrol 32
Smith-Rosenberg, Carroll v, 32, 33, 195, 201
Smythe, Dallas W. 359
Sombart, Werner 371
Sontag, Susan 416, 422
Spaemann, Robert 407
Speer, Albert 413
Spencer, Herbert 255
Steinfels, Peter 399
Strauss, Leo 407
Strauss, Levi 122
Stravinsky, Igor 412, 421

Thompson, E. P. v, 33, 34, 205, 267, 363
Tocqueville, Alexis de 95, 308, 311, 345
Tonnies, Ferdinand 92
Tretyakov, Sergei Mikhailovich 421
Trilling, Lionel 417
Troeltsch, Ernst 289, 295
Turner, Victor v, 31, 32, 175, 193, 201

Van Gogh 243
Venturi, Robert 414, 415
Vertov, Dziga 421

Walzer, Michael v, 27, 149
Warhol, Andy 415
Warner, Lloyd 310
Washington, George 305, 306, 307, 308
Weber, Max 26, 27, 28, 33, 100, 141, 170, 244, 250, 256, 259, 260, 288, 289, 290, 291, 292, 295, 301, 345, 371, 398, 401

Weiss, Peter 406
Wellmer, Albrecht 406
Williams, Raymond 210
Willis, Paul v, 34, 35, 217
Wilson, Monica 179
Wittgenstein, Ludwig 386, 387, 408
Woodward, S. B. 190

Yamaski, Minoru 413
Yeats, W. B. 142

Kültür ve toplum, karmaşık sorunlar içeren konulardır. Bu yüzden akademisyenler arasında kültüre yaklaşım bakımından farklılıklar vardır: Kültür, mantıksal olarak iç içe geçmiş bir simgeler kümesi midir, yoksa ulaşılmak istenen toplumsal nitelikleri dayatan bir değerler toplamı mıdır? Kültür, kutsal ve kutsal olmayan hakkında duygu yüklü simgelerden mi, yoksa öte dünyadaki kurtuluşa ilişkin metafiziksel fikirlerden mi oluşmuştur? Bu sorulara birbirinden farklı yanıtlar verilmiştir. Kültür, yalnızca belli bir ekolün, hatta belli bir disiplinin çerçevesi içinden incelenemeyecek kadar karmaşıktır. Antropoloji, tarih, siyaset bilimi, sosyoloji, felsefe, dilbilim, edebiyat çözümlemeleri, tüm bu disiplinlerin ayrı ayrı kültür ve toplumla ilgili çalışmalara önemli katkıları olmuştur.

Kültür ve Toplum, günümüz sosyal bilimlerinde kültüre ilişkin mevcut belli başlı yaklaşımları çeşitli başlıklar altında tanıtmayı amaçlıyor. Bu konuda önde gelen sosyal bilimcilerin kültür ve toplum konularındaki çözümlemelerinden bir seçki sunuyor. Burada yer alan metinler, kendilerine özgü yaklaşımlarıyla, kültürün ne oranda bağımsız olduğunu, toplum ile kültür arasındaki karşılıklı ilişkilerin nasıl kurulması gerektiğini, kültürün kilit unsurlarının neler olduğunu ve bu unsurların kendi aralarındaki ilişkileri sorguluyor.

Bu derlemenin bir amacı da, kültür ve toplum konusundaki farklı savların her birinin hakikatin bir öğesini taşıdığını göstermektir. Kültürü, öznel anlama başvurmadan anlamamız mümkün değildir, ama kültürü toplumsal ve yapısal bir çerçeve içine almadan da anlayamayız. Toplumsal davranışı yorumlayabilmek için önce onun, kendi icadı olmayan kodları izlediğini kabul etmemiz gerekir; öte yandan, insanın yaratıcı gücünün her kültürel kod için değişken bir çevre yaratabildiğini de kabul etmeliyiz. Miras aldığımız metafizik idealar, modern kültürel yapılar için ayrıştırılamaz bir ağ oluşturur ve iktidar sahibi kesimler, kültürel yapıları, meşrulaştırıcı araçlara dönüştürmeye çalışırlar ve bunu da genellikle başarırlar.

Prof. JEFFREY CHARLES ALEXANDER Sosyal kuram, kültür ve siyaset alanlarında çalışan Amerikalı bir sosyologdur. Doktorasını Berkeley'deki California Üniversitesi'nde 1978 yılında tamamlamıştır. 1981 yılında profesör olmuştur. 1974-2001 yılları arasında Los Angeles'taki California Üniversitesi'nde çalıştı; daha sonra Yale Üniversitesi'ne geçti. Gerek editör gerekse yazar olarak çok sayıda kitaba imza atmıştır.

Prof. STEVEN SEIDMAN Doktorasını 1980'de Virginia Üniversitesi'nde tamamlamdı. 1992'de profesör oldu. Şu anda Albany'deki New York State Üniversitesi'nde sosyologdur. Sosyal kuram, kültür, cinsellik, karşılaştırmalı sosyoloji, demokrasi, milliyetçilik ve küreselleşme kuramları gibi alanlarda çalışmaktadır. Kitapları Fransızca, Çince, Korece, Rumence, Türkçe ve İspanyolcaya çevrilmiştir.




ISBN 978-605-4787-17-3
9 786054 787173

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ